Christliche Dogmatik.

Von

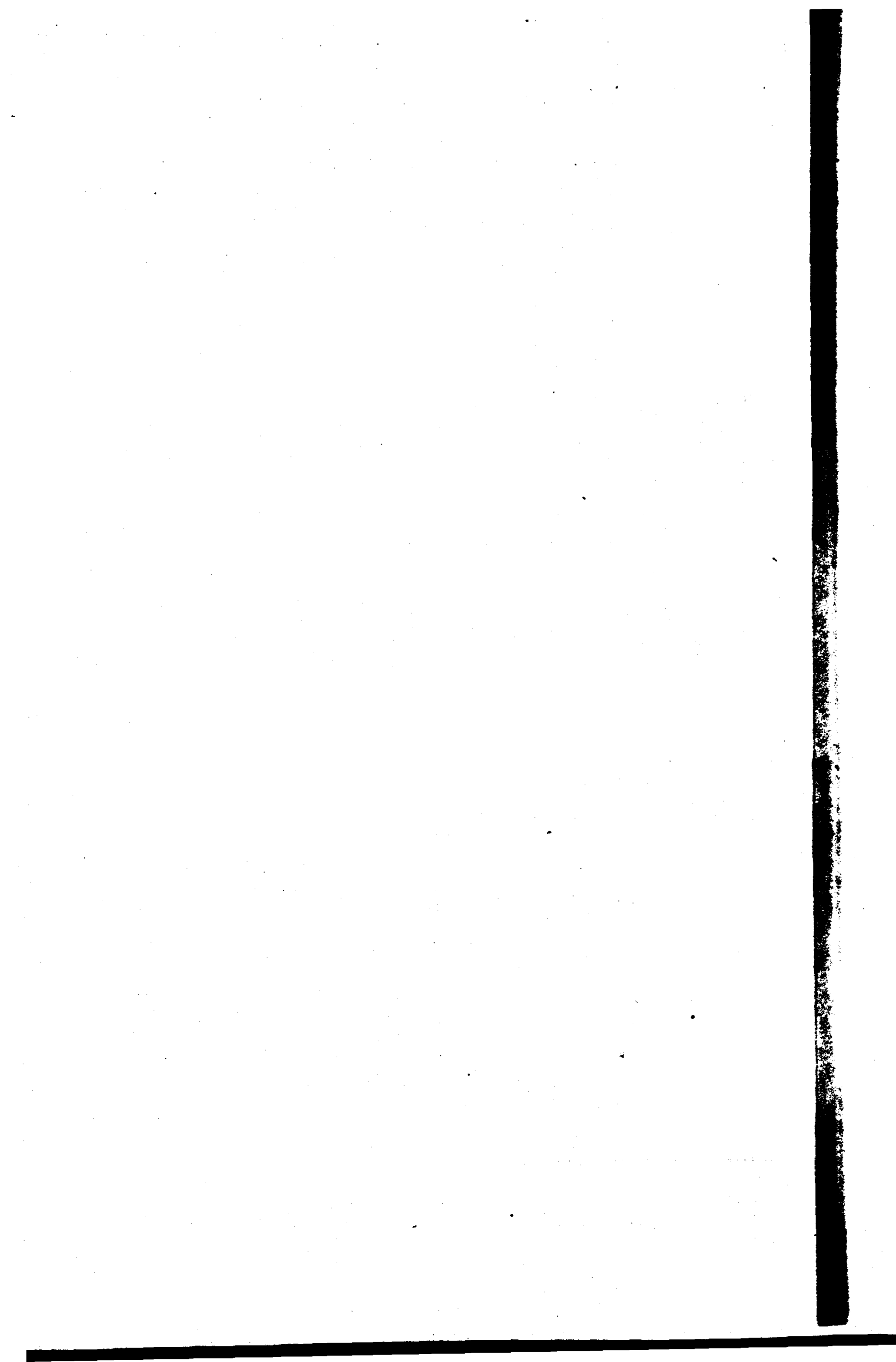
D. Franz Pieper.

Zweiter Band:

Die seligmachende Gnade. Christi Person und Werk.
Der seligmachende Glaube. Die Entstehung des Glaubens.
Die Rechtfertigung durch den Glauben.



St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1917.



Vorwort.

In diesem zweiten Bande der Dogmatik kommen die christlichen Lehren von der seligmachenden Gnade, von Christi Person und Werk, vom Glauben, von der Entstehung des Glaubens und von der Rechtfertigung durch den Glauben zur Darstellung. Über die Aufgabe und die Methode einer zusammenhängenden Darstellung der christlichen Lehre habe ich mich in dem Vorwort zum ersten Bande ausgesprochen. Auch bei der Darstellung der Lehren, die den Inhalt dieses zweiten Bandes bilden, war ich bemüht, eine im rechten Sinne moderne Darlegung zu bieten. Darunter verstehe ich natürlich nicht eine „Orientierung" der Dogmatik an dem „modernen Zeitbewußtsein" oder dem „modernen Weltbild". Das sind „schwankende Größen", wie selbst im liberal-theologischen Lager zugestanden worden ist. Eine im rechten Sinne moderne, „auf der Höhe der Zeit stehende" Darstellung der christlichen Lehre muß vornehmlich zwei Merkmale haben. Erstlich muß sie lediglich an Gottes Wort „orientiert" sein, und zwar in diesem bestimmten Sinne, daß Gottes Wort ihre einzige Erkenntnisquelle ist. Dies gehört deshalb zu einer wirklich modernen Dogmatik, weil das Wort, das der Heilige Geist durch die Apostel und Propheten geredet hat und nun in der Heiligen Schrift schriftlich fixiert vorliegt, nicht nur für die apostolische Zeit, sondern für die christliche Kirche bis an den Jüngsten Tag, also gerade auch für das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert, das einzige principium cognoscendi der christlichen Wahrheit ist.[1] Christus selbst sagt ausdrücklich, daß die Erkenntnis der christlichen Wahrheit sich nur durch das Bleiben an seinem Wort vermittelt,[2] und sein Apostel erklärt, daß jeder verdüstert ist und nichts weiß (τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος), der nicht bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi bleibt.[3] Wenn in neuerer Zeit auch protestantische Dogmatiker die Heilige

---

1) Joh. 17, 20; Eph. 2, 20. 2) Joh. 8, 31. 32. 3) 1 Tim. 6, 3. 4.

Schrift als einzige Quelle der dogmatischen Darstellung ausdrücklich ablehnen und dafür das „christliche Glaubensbewußtsein" oder das „christliche Erlebnis" substituieren wollen, so verzichten sie damit prinzipiell auf die sichere Erkenntnis der christlichen Wahrheit, und verlieren sie damit zugleich das Merkmal, im rechten Sinne modern zu sein. Nur durch das Bleiben an dem Wort der Schrift als der einzigen Erkenntnisquelle und darum auch der einzigen Norm der christlichen Lehre stehen wir tatsächlich „auf der Höhe der Zeit" in jedem Jahrhundert, in jedem Jahre, an jedem Tage, zu jeder Stunde, bis auf die Stunde, da der HErr kommt und den Glauben an sein Wort in das Schauen von Angesicht zu Angesicht verwandelt. Das Wort menschlicher Lehrer, sei es das Wort einzelner Personen oder das Wort ganzer Kirchengemeinschaften, kann auch in dem Falle völliger Übereinstimmung mit Christi Wort immer nur als Zeugnis für die göttliche Wahrheit, nie als Quelle derselben in Betracht kommen. Zum andern gehört zu einer im rechten Sinne modernen Dogmatik, daß sie zu der „kirchlichen Bewegung" nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart in engste Beziehung tritt. Damit meine ich dies, daß die Dogmatik die für alle Zeiten in der Schrift geoffenbarte göttliche Wahrheit im Gegensatz zu den menschlichen Irrtümern nicht nur vergangener Zeiten, sondern auch unserer Zeit darzustellen und zu behaupten hat. Um ein Beispiel anzuführen: Die „kirchliche Bewegung" der Gegenwart hat eine wunderliche „kirchliche Richtung" an die Oberfläche gebracht. Es ist dies die Richtung, die es „bei dem heutigen Stande der Wissenschaft" für ein Ding der Unmöglichkeit erklärt, die Schrift nach dem Vorgang Christi (Joh. 10, 35) noch länger für Gottes unfehlbares Wort zu halten und demgemäß als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre zu verwenden. Die Vertreter dieser Richtung glauben sich der göttlichen Wahrheit sicherer und gewisser bemächtigen zu können, wenn sie dieselbe anstatt aus der Heiligen Schrift aus dem eigenen Inneren beziehen und an dem eigenen Inneren orientieren. Eine dogmatische Verständigung mit dieser Richtung ist nicht möglich, weil contra principium (nämlich das Sola Scriptura) negantem disputari non potest. Die Auseinandersetzung mit dieser Richtung vollzieht sich

auch in diesem Teil der Dogmatik in der Weise, daß die „Wissenschaft", auf die man sich beruft, als unwissenschaftliche Selbsttäuschung, speziell als Unlogik, aufgezeigt wird.

Es könnte auf den ersten Blick befremden, daß der Christologie, insonderheit der Lehre von Christi Person, in der Darlegung ein etwas breiter Raum gewährt worden ist. Ich selbst dachte an Beschränkung, ließ dann aber den Gedanken aus mehreren Gründen wieder fallen. Einmal ist es Tatsache, daß die moderne Theologie auch positiver Richtung die Enhypostasie der menschlichen Natur Christi, das heißt, die Menschwerdung des Sohnes, zumeist ausdrücklich aufgegeben hat.[4] Sodann haben wir mit der weiteren Tatsache zu rechnen, daß die lutherische Kirche Amerikas in reformierter Umgebung lebt. Die dogmatischen Arbeiten so bedeutender reformierter Dogmatiker wie Charles Hodge und William Shedd sind auch in unsern Kreisen verbreitet. In diesen Arbeiten wird aber die Christologie der lutherischen Kirche heftig, zum Teil fanatisch, bekämpft. Luther wird als ein Konfusionarius in der Christologie dargestellt und die Lehre der Konkordienformel als eine Sammlung von widerspruchsvollen Sätzen geradezu verspottet.[5] So hielt ich es für geboten, den reformierten Einwürfen möglichst in alle Winkel nachzugehen und sie nicht nur als der Schrift, sondern auch als dem eigenen reformierten Standpunkt widersprechend aufzuzeigen.

Die ausführliche Darlegung der Lehre von der Entstehung des Glaubens oder von der Bekehrung dürfte jedermann in Ordnung finden. Einmal im Hinblick auf den langjährigen Kampf, der über diese Lehre in der amerikanisch-lutherischen Kirche geführt wurde, sodann angesichts der Tatsache, daß der Synergismus die Krankheit der modernen Theologie ist. Nichts ist der modernen Theologie auch positiver Richtung geläufiger als der Satz, daß dem Menschen vor der Bekehrung die Fähigkeit, sich für oder wider die Gnade zu entscheiden, gewahrt werden müsse. Die Erkenntnis, daß man mit diesem Satz die Schriftlehre von Sünde und Gnade leugnet und sich auf Erasmus' Plattform wider Luther und die Kirche der Reformation gestellt

---

4) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 875.

5) Hodge, *Systematic Theology*, II, 407—418.

hat — diese Erkenntnis ist weiten Kreisen ganz verloren gegangen. Ich habe mir deshalb Mühe gegeben, die Einwände des Synergismus gegen den Monergismus vollständig zusammenzustellen und in ihrer Haltlosigkeit aufzuzeigen.

Daß der articulus stantis et cadentis ecclesiae, die Lehre von der Rechtfertigung, ausführlich dargelegt ist, bedarf keiner Entschuldigung, weil alle Schriftlehren entweder antecedens oder consequens dieser Lehre sind und alle Irrlehren entweder direkt oder indirekt gegen diesen Artikel angehen.

Die Lehren, welche im zweiten und dritten Bande dargelegt werden, sind von mir in Synodalreferaten, in den Zeitschriften der Synode, in Vorträgen vor Studenten und in einzelnen Schriften ausführlich behandelt worden. Man wird es daher nicht übel deuten, wenn ich in der dogmatischen Darstellung hin und wieder auf diese Arbeiten verweise. Der dritte Band wird, will's Gott, in einigen Monaten erscheinen. Gewisser Umstände halber erscheint der erste Band zuletzt.

Soli Deo Gloria!

St. Louis, Mo., im August 1917.

F. Pieper.

Inhaltsangabe.

Die seligmachende Gnade Gottes.

Die Lehre von Christo.

I. Die Lehre von Christi Person.

Die Aneignung des von Christo erworbenen Heils.
(De gratia Spiritus S. applicatrice.)

Der seligmachende Glaube.

Die Entstehung des Glaubens oder die Bekehrung.

Druckfehler.

S. 101, Z. 9 v. o., ist zu lesen Geß statt Gaß.

S. 101, Z. 2 v. u., Geßsche Idee statt Gaßsche Idee.

S. 180, Z. 1 v. o., sind die griechischen Akzente verschoben. Es muß heißen: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

S. 459, letzte Z. v. u., „sie“ statt „letztere“.

S. 477, Z. 18 v. o., 1 Kor. 2, 14 statt 1 Kor. 2, 19.

S. 481, Z. 3 v. u., Prägnanz statt Prägung.

S. 568, Z. 21 v. o., „die“ statt „diese“.

Die seligmachende Gnade Gottes.

(Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος.)

De gratia Dei erga homines lapsos.

---

1. Die Notwendigkeit der Gnade.

Die Schrift lehrt, daß alle Menschen durch Adams Fall Sünder geworden sind und nach der göttlichen Gerechtigkeit, die im Gesetz zum Ausdruck kommt, unter dem Urteil der Verdammnis liegen.[1] Die Schrift lehrt ferner, daß die Menschen auf dem Gesetzeswege (*ἐξ ἔργων νόμου*) an dieser Sachlage nichts ändern, das heißt, das Verdammungsurteil nicht in ein Rechtfertigungsurteil umwandeln können.[2] Die es auf dem Gesetzeswege versuchen, erlangen anstatt der Rechtfertigung den Fluch,[3] weil sie der Forderung des Gesetzes, die auf völlige Er-

---

1) Das die Sachlage zusammenfassende Urteil Röm. 3, 19: *ὑπόδικος* (straffällig) *πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*. Das Urteil geht nach dem Kontext auf die gesamte, Heiden und Juden umfassende Menschenwelt. Dazu die Schmalk. Art.: „Das ist die Donneraxt Gottes, damit er beide die offenbarlichen Sünder und falsche Heiligen in einen Haufen schlägt und läßt keinen recht haben, treibet sie allesamt in das Schrecken und Verzagen.“ (312, 2.)

2) Röm. 3, 20: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον θεοῦ*. Ebenso Gal. 2, 16. Das Futurum *δικαιωθήσεται* (logisches Fut.) drückt aus: es wird in keinem Falle, in dem es sich um Rechtfertigung handelt, dazu kommen, daß ein Mensch auf dem Gesetzeswege gerecht wird.

3) Gal. 3, 10: *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν. Εἶναι ἔκ τινος* bezeichnet die Herkunft und dann die Beschaffenheit, wie Joh. 18, 36: *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, aus der Welt her, weltlich, die Art der Welt an sich tragend; Röm. 2, 8: *οἱ ἐξ ἐριθείας*, die Eigenwilligen, und oft. *Οἱ ἐξ ἔργων νόμου* = aus den Werken des Gesetzes her, die Werkleute, deren charakteristische Beschaffenheit darin besteht, daß sie durch eigenes Tun vor Gott gerecht werden wollen. Diese Werkleute nun „stehen nach der Schrift sämtlich unter dem Fluch, so daß also an ein Gesegnetwerden derselben nicht zu denken ist“. (Meyer.) Calov: Tantum abest, ut per legem vitam consequantur ulla ratione, ut etiam vi legis sub maledictione concludantur.

füllung lautet, nicht gerecht werden.[4] Die Menschen können und sollen aber auf dem Gnadenwege (χάριτι, κατὰ χάριν) selig werden.[5] Dieser Gnadenweg ist den Menschen im Evangelium von Christo geoffenbart, das deshalb τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ heißt, Apost. 20, 24. Das Evangelium von Christo hat nämlich den wunderbaren Inhalt, daß Gott die Menschen ohne Gesetz, also ohne Werke ihrerseits (χωρὶς νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου, δωρεάν), aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben gerecht achtet und selig macht.[6] Dieser Gnadenweg ist das Charakteristikum der christlichen Religion, das heißt, das, wodurch sich die christliche Religion von allen andern Religionen unterscheidet. Während nämlich alle andern Religionen, weil ihnen das Evangelium von Christo unbekannt ist,[7] Menschenwerke zum Grund der Seligkeit machen, ist nach der christlichen, durch Gottes Offenbarung im Wort bekannt gewordenen Religion die Gnade Gottes in Christo unter Ausschluß aller Menschenwerke die Ursache des Heils der Menschen. Wer von den Menschen selig wird, wird ohne Gesetz und Werke aus Gottes Gnade in Christo selig. So ist es bei Gott beschlossen: τῇ χάριτι — οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται, Eph. 2, 8. 9. Diesen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Religion sollten namentlich die Lehrer innerhalb der Christenheit klar erkannt haben.[8]

---

4) Gal. 3, 10: γέγραπται γάρ· ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Alford: "They ἐξ ἔργων νόμου cannot be sharers in the blessing, for they are accursed, it being understood that they do not and cannot ἐμμένειν ἐν πᾶσιν, etc."

5) Eph. 2, 8. 9: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι . . . οὐκ ἐξ ἔργων; Röm. 4, 16: διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν.

6) Röm. 3, 21. 22. 24. 28: Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται — δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ — δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

7) 1 Kor. 2, 6—14: ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων οὐκ ἀνέβη. Nach dem Kontext ist hier nicht speziell vom ewigen Leben, sondern vom Evangelium überhaupt die Rede, insofern das Evangelium gänzlich außerhalb des Gebietes liegt, an das menschliches Wissen und menschliche Forschung hinanreicht.

8) Auf diesen Unterschied zwischen Heidentum und Christentum hat Max Müller in einem Vortrag vor der Britischen Bibelgesellschaft treffend hingewiesen: „Ich darf sagen, daß ich seit vierzig Jahren in der Erfüllung meiner Pflichten als Professor des Sanskrit an der Universität Oxford so viel Zeit dem Studium der heiligen Bücher des Ostens gewidmet habe, wie irgendein anderer Mensch in der Welt. Und ich wage es, dieser Versammlung zu sagen, was ich als den einen Grundton aller dieser sogenannten heiligen Bücher gefunden

Freilich nennt die Schrift bei der Beschreibung des Weges, auf dem die Menschen selig werden sollen, noch andere und mehr Dinge als die Gnade Gottes in Christo. Sie sagt auch vom Evange-

habe; der eine Grundton, der eine Akkord, der sich durch alle hindurchzieht, ist die Seligkeit durch Werke. Sie alle lehren, die Seligkeit müsse erkauft werden. Unsere eigene Bibel — unser heiliges Buch aus dem Osten — ist von Anfang bis zu Ende ein Protest gegen diese Lehre. Gute Werke werden allerdings auch in diesem heiligen Buche des Ostens gefordert; aber sie sind nur der Ausfluß eines dankbaren Herzens — sie sind nur ein Dankopfer, die Früchte unsers Glaubens. Sie sind nie das Lösegeld der wahren Jünger Christi. Laßt uns nicht unsere Augen verschließen gegen das, was edel und wahr ist; aber laßt uns die Hindus, Buddhisten und Mohammedaner belehren, daß es nur ein heiliges Buch des Ostens gibt, das ihr Trost sein kann in jener ernsten Stunde, in welcher sie ganz allein hinüber müssen in die unsichtbare Welt." (F. Pieper, Wesen des Christentums 1903, S. 5.) Das Wesen des Heidentums ist nicht etwa Atheismus; „denn es ist nie kein Volk so ruchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe" (Gr. Kat. 388, 17; auch Cicero, Tusc. I, 13), sondern Werklehre, das ist, der Versuch, durch eigenes Tun Gott zu versöhnen. Apologie (122, 85): Semper in mundo haesit impia opinio de operibus. Gentes habebant sacrificia ... sentiebant opera illa propitiationem et pretium esse, propter quod Deus reconciliaretur ipsis. Das Wesen des Christentums aber ist nicht Werklehre oder „Sittlichkeit", wie neuerdings wieder mit Energie behauptet wird (Harnack), sondern der Glaube an die Vergebung der Sünden um des Mittlers Christi willen ohne Rücksicht auf eigene Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Die „Sittlichkeit" ist erst eine Folge und Wirkung des Christentums. Man betritt daher innerhalb der äußeren Christenheit heidnisches Gebiet, sobald man Werke, „Sittlichkeit" 2c. unter die causae gratiae et salutis einreiht. So richtig in der Theorie auch Luthardt: „Im späteren Judentum der pharisäischen Gesetzesherrschaft wurde alles auf Gesetzeserfüllung, das heißt, auf menschliche Leistung und göttliche Gegenleistung, gestellt, mit andern Worten: der Boden heidnischer Betrachtungsweise und Religiosität betreten. Denn das ist das Charakteristische des Heidnischen, daß hier alles Verhältnis von Gott und Mensch so leistungsmäßig, also nach dem Gesichtspunkte der Werktätigkeit betrachtet wird." (Glaubenslehre 1898, S. 467.) Unermüdlich ist Luther in der Darlegung, daß der Weg der Werke das Heidentum und der Gnadenweg das Christentum charakterisiere. (Vgl. Einleitung zur Erklärung des Galaterbriefes, IX, 17 ff.) Luther urteilt hier von allen, die nicht die Gerechtigkeit Christi mit Ausschluß aller eigenen Werke als justitia christiana erkennen: Sunt vel Judaei vel Turcae vel Papistae vel haeretici, quia inter has duas justitias, activam legis et passivam Christi, non est medium. Daß Luther so oft Papisten und Schwärmer mit Heiden, Juden, Türken 2c. in einer Reihe nennt, ist nicht auf Rechnung der „übertreibenden Polemik des 16. Jahrhunderts" zu setzen, sondern beruht auf der richtigen Erkenntnis, daß Papisten und Schwärmer, sofern sie die Gnade und Seligkeit auf die justitia infusa gründen, tatsächlich heidnisch lehren. Auch die Apologie sagt von jedem, der mit Werken Vergebung der Sünden vor Gott verdienen wollte: *judaice et gentiliter* sensit. Nam et ethnici habuerunt

lium und von der Taufe, daß sie selig machen,[9] ebenso von dem Glauben.[10] Aber damit beschränkt die Schrift nicht etwa den Begriff „Gnade“, sondern damit nennt sie nur die Mittel, welche der Aneignung der bereits vollkommen vorhandenen Gnade dienen. Der Gebrauch der Gnadenmittel vonseiten des Menschen ist nicht als eine menschliche Leistung aufzufassen, wodurch der Mensch sich wenigstens ein teilweises Anrecht an die Gnade erwirbt. Ebensowenig stellt der Glaube, wodurch der Mensch der Gnade teilhaftig wird, in irgendeinem Sinne eine menschliche Leistung dar. Vielmehr stellt die Schrift sowohl die Gnadenmittel, als Gebemittel vonseiten Gottes, als auch den Glauben, als Nehmemittel vonseiten des Menschen, in Gegensatz zu dem Weg der Werke. Durch das Wort und die Sakramente selig werden ist nach der Schrift so viel als aus Gnaden um Christi willen ohne eigene Werke selig werden.[11] Ebenso: durch den Glauben selig werden ist so viel als ohne Werke allein aus Gottes Gnade um Christi willen die Seligkeit erlangen. Der Gnadenweg ist der Glaubensweg und der Glaubensweg ist der Gnadenweg.[12]

---

quasdam expiationes delictorum, per quas fingebant se reconciliari Deo. (187, 17.) Die moderne „religionsgeschichtliche“ Betrachtung des Christentums ist aufs äußerste bemüht, den Unterschied zwischen Christentum und Heidentum aufzuheben, indem sie sehr ungeschichtlich den Glauben an die Erlösung durch Christi Opfer als unwesentlich aus dem Christentum ausscheidet und dafür die „sittliche Aufgabe“ der menschlichen Selbstaufopferung im Dienste der Menschheit einsetzt. So Pfleiderer (Religion und Religionen 1906, S. 215 ff.). So ganz neuerdings auch wieder Frank B. Jevons: “Christianity alone of the religions of the world teaches that *self-sacrifice* is the way to life eternal.” (An Introduction to the Study of Comparative Religion, 1908, p. 69. — Vgl. über den Unterschied von Christentum und Heidentum L. u. W. 37, 21 ff. F. Pieper, Die Lehre von der Rechtf. 1889, S. 3 ff.)

9) Röm. 1, 16: *τὸ εὐαγγέλιον — δύναμις θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν.* 1 Petr. 3, 21: *ὃ* (scil. *ὕδωρ*) *καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα.*

10) Luk. 7, 50: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.*

11) So stehen Evangelium und Taufe im Gegensatz zu den Werken Tit. 3, 4. 5: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνη ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας.* Luther im Gr. Kat.: „Also siehest du klar, daß da (in der Taufe) kein Werk ist, von uns getan, sondern ein Schatz, den er uns gibt und der Glaube ergreift, sowohl als der HErr Christus am Kreuz nicht ein Werk ist, sondern ein Schatz im Wort und uns fürgetragen und durch den Glauben empfangen.“ (490, 37.)

12) Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν.* Eph. 2, 8: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων.* Baier: Gratiae Dei et merito Christi fides non opponitur, sed *subordinatur.* (III, 278.)

Wenn wir von einer Notwendigkeit der Gnade reden, so ist natürlich nicht eine Notwendigkeit auf seiten Gottes gemeint, sondern eine Notwendigkeit für den Menschen, falls der sündige Mensch das Heil erlangen soll. Die von spekulativen Theologen und Philosophen vertretene Theorie, daß die Erlösung der Welt durch Christum eine notwendige Entfaltung des göttlichen Wesens sei, ist heidnische (pantheistische) Spekulation über das Wesen Gottes. Nach der Schrift wendet Gott in Christo sich in freiem Erbarmen der Welt zu, Joh. 3, 16; Luk. 1, 78 2c. Die Dogmatiker drücken dies dadurch aus, daß sie sagen, Gott sei eine causa *libera* unsers Heils.[13)]

2. Begriff der seligmachenden Gnade.

Das Wort Gnade (*χάρις*), von Gott in bezug auf die sündigen Menschen ausgesagt,[14)] bezeichnet zunächst Gottes gnädige Gesinnung, die Gott um Christi willen gegen die sündigen Menschen bei sich hegt und darin besteht, daß er in seinem Herzen, „vor seinem inneren Forum", den Menschen die Sünde nicht zurechnet, sondern vergibt.[15)] Diese gnädige Gesinnung läßt Gott im

13) Baier: Deus est causa efficiens beatitudinis nostrae. Est autem haud dubie causa *libera*. (Compend. ed. Walther III, 4.) A. von Ötingen: „Sobald diese ‚Notwendigkeit' abstrakt gefaßt oder mit ‚schlechthinniger Weltursächlichkeit' kombiniert wird, haben wir den pantheistischen Gedanken, wie er dem Hegelschen und Schleiermacherschen System zugrunde liegt, dort spekulativ-logisch, hier religiös-mystisch angehaucht. Der Hegelsche Determinismus zeigt sich in seiner Behauptung, daß Gott notwendig und ewig sich im Prozeß der Selbstentfaltung bewege. Und mit der Weltwerdung Gottes geht sozusagen die an und für sich notwendige Vermenschlichung Gottes Hand in Hand. Von einem freien, in Ewigkeit gefaßten Liebesratschluß der Erlösung kann da im Grunde nicht mehr die Rede sein. Gott hat es ‚ewig an sich', Mensch zu werden und in der Menschheit ‚für sich' zu sein, um als Geist — als der an und für sich seiende Gott — sich selbst zu erfassen und zum Selbstbewußtsein im Geiste des Menschen (mens humana, wie Spinoza sagte) zu gelangen. Hier tritt das ethische Motiv göttlicher Barmherzigkeit — ebenso wie der göttlich berechtigte Zornwille gegenüber der Sünde — gänzlich zurück." (Dogmatik 1900, II, 1, 594.)

14) Wir sehen hier ab von dem Begriff der Gnade, wonach Gott auch in bezug auf alle Kreaturen Gnade, Güte, Erbarmen 2c. zugeschrieben wird, Ps. 136; 145, 9; Jona 4, 10. 11 2c. (Vgl. L. u. W. 31, 8 f.) Einen Zusammenhang dieser Gnade mit der seligmachenden, die sich nur auf die sündigen Menschen bezieht, offenbart Matth. 24, 14. Die Welt und alles, was in ihr ist, ist noch in Existenz um der Gnade willen, die den sündigen Menschen gegenüber vorhanden ist und im Evangelium verkündigt wird.

15) So in der Grußformel in den Pastoralbriefen, 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2 2c.: *Χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Evangelium den Menschen bezeugen[16] und will er von ihnen auf Grund des Zeugnisses des Evangeliums geglaubt haben.[17]) Gratia Dei salvifiva est gratuitus Dei favor propter Christum. Luther: „Gnade heißt eigentlich Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst."[18]) — Gnade im Sinne von gratuitus Dei favor gehört in eine Klasse mit einer Anzahl von Ausdrücken, die ebenfalls Gottes Gesinnung in Christo zu der verlorenen Sünderwelt bezeichnen, nämlich Gottes Liebe (*ἀγάπη*, Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9), Barmherzigkeit und Erbarmen (*ἔλεος*, Tit. 3, 5; *οἰκτιρμοί*, Röm. 12, 1), Freundlichkeit und Leutseligkeit (*χρηστότης, φιλανθρωπία*, Tit. 3, 4). Alle diese Ausdrücke bezeichnen, wenn auch in verschiedenen Nebenbedeutungen (connotata), die auf Grund der Schrift sorgfältig zu erwägen und ins Licht zu stellen sind, eine Bestimmtheit oder einen Affekt in Gott, nämlich die Gesinnung, nach welcher Gott die vom Gesetz verurteilten Menschen auf dem Gnadenwege ohne des Gesetzes Werke selig machen will.[19])

Die Stellung neben *ἔλεος*, Barmherzigkeit, kennzeichnet *χάρις* als gnädige Gesinnung in Gott. Dieselbe Bedeutung hat *χάρις* in der kürzeren Grußformel in den paulinischen Briefen: *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κτλ.*, Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3 2c. RE.3 s. v. „Gnade": „Die *χάρις* ist für Paulus zunächst Gottes persönliche Gesinnung." Übrigens bezeichnet auch *εἰρήνη* in dieser Verbindung die „persönliche Gesinnung" in Gott. Das Wort bezeichnet hier, wenn man genau reden will, nicht sowohl das Friedensverhältnis, in dem wir zu Gott stehen, als das objektive Friedensverhältnis, in dem Gott durch Christum zu den Menschen steht und das Menschen ihrerseits genießen, sofern sie es glauben. *Χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*, nebeneinander stehend, bezeichnen gleicherweise objektive Verhältnisse in Gott, die vor dem Glauben der Menschen vorhanden sind und durch den Glauben angeeignet werden sollen. Daher wird, wie die „Gnade", so auch der „Friede" im Evangelium verkündigt, Eph. 2, 17 2c., und heißt das Evangelium, wie *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος* (Apost. 20, 24), so auch *τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* (Eph. 6, 15). Die Bedeutung von *εἰρήνη*, auf welche Cremer im Wörterbuch zu Röm. 5, 1 hinweist, hat in einer ganzen Reihe von Schriftstellen statt.

16) So ist es des Apostels Amt, *διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Apost. 20, 24.

17) Mark. 1, 15: *Πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* — Hebr. 4, 16: *Προσερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.*

18) St. L. XIV, 98.

19) Baier: Intelligitur nomine gratiae divinae hoc loco benignus Dei *favor* erga peccatores. . . . Dicitur alias *misericordia, amor, benignitas* Dei etc. (Comp. III, 4.) Die Synonyma des Wortes Gnade in ihren Nebenbezeichnungen genau aufzufassen, ist deshalb so wichtig, weil wir dadurch erkennen, wie Gottes Herz in Christo zu einer verlorenen

Sodann bezeichnet das Wort „Gnade" auch etwas im Menschen, nämlich eine gute Beschaffenheit (Fähigkeit) und die guten Werke, die Gott infolge seiner gnädigen Gesinnung in den Gläubigen

---

Sünderwelt steht. Sie „führen hinauf in des Vaters Herz", sollen uns Gott „süße machen", und es gebührt sich, „daß man mit diesen Worten einschlafe und aufstehe". (Luther XI, 1096. 1084. 1103.) Luthers Ausführung zu Joh. 3, 16: „Also hat Gott die Welt geliebet" rc. ist wohl der gewaltigste Hymnus, den ein Lehrer der Kirche auf die Liebe Gottes gegen die ganze sündige Menschenwelt gesungen hat (XI, 1092 ff.). Luther über Gottes „Gnade", „Freundlichkeit", „Leutseligkeit" rc.: XII, 128 ff. In bezug auf die begriffliche Verschiedenheit dieser Ausdrücke ist zu sagen: Gottes Gnade in Christo stellt die Schrift in den schärfsten Gegensatz zu den Werken des Menschen. Wo die Gnade Gottes als Beweggrund des göttlichen Handelns genannt wird, da sind Menschenwerke als Beweggrund ausgeschlossen, Röm. 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων κτλ.* Und wie die Gnade Gottes von menschlichen Werken und menschlichem Verdienst völlig unabhängig ist, so wird sie auch durch die menschliche Schuld nicht gebunden, Röm. 5, 20: *οὗ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.* — Gottes Barmherzigkeit sieht auf das Elend der Menschen, das Gott zu Herzen geht und ihn zum Handeln bewegt, nicht als causa meritoria (Papisten), wohl aber als causa impulsiva externa sive *προκαταρκτική*, nach Eph. 2, 1—3; vgl. V. 4. (L. u. W. 31, 65 f. 68.) Trench zu *χάρις* und *ἔλεος*: "St. Paul sets *χάρις* and *ἔλεος* over against one another in sharpest antithesis, showing that they mutually exclude one another, it being of the essence of that which is owed to *χάρις* that it is unearned and unmerited, as Augustine urges so often: Gratia nisi gratis sit non est gratia. . . . But while *χάρις* has thus reference to the *sins* of men, and is that blessed attribute of God which these sins call out and display, His *free gift* in their forgiveness, *ἔλεος*, has special and immediate regard to the *misery* which is the consequence of these sins. . . . We may say, then, that the *χάρις* of God is extended to men as they are *guilty*, His *ἔλεος* as they are *miserable.*" (Synonyms of the N. T., p. 203 sqq.) Trench weist auch darauf hin, wie hoch die in der Schrift geoffenbarte göttliche Barmherzigkeit über dem heidnischen Begriff von Barmherzigkeit steht. Cicero: Misericordia est aegritudo ex miseria alterius *injuria laborantis.* Nemo enim parricidae aut proditoris supplicio misericordia commovetur. (Tusc. IV, 8.) Gott ist barmherzig gegen die aus eigener Verschuldung Leidenden. — Die Liebe Gottes bringt zum Ausdruck, daß Gottes Herz an der verlorenen Sünderwelt hängt, nach Vereinigung mit ihr strebt und zu diesem Zweck seinen eingeborenen Sohn in den Tod gegeben hat, Joh. 3, 16; Röm. 5, 8. (Luther XII, 1097 f.) Gott ist der größte Philanthrop, Röm. 3, 4: *ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τοῦ θεοῦ.* Dazu Luther XII, 129 f.: Man muß festhalten, daß solche Leutseligkeit „treffe alles das, was Mensch heißt, es sei wie gering es wolle. Denn Gott liebt nicht die Person, sondern die Natur, und heißt nicht personselig, sondern leutselig . . . gleichwie Geiz möchte Geldliebe heißen, und David 2 Kön. 1 Frauenbegierde nennt Frauenliebe. Also nennen die natürlichen Meister etliche Tiere Menschenlieber oder leutselig, als da sind Hunde, Pferde, Delphine. Denn dieselbigen Tiere

wirkt. Nomen gratiae per metonymiam effectus pro causa pro donis ex benevolentia Dei in nos collatis sumitur.[20] Wenn 1 Petr. 4, 10. 11 die Christen ermahnt werden, als gute Haushalter oder Verwalter ποικίλης χάριτος θεοῦ sich zu beweisen, so bezeichnet hier χάρις nicht die Gnade, wonach Gott ihnen die Sünden vergibt, sondern eine den Christen verliehene und ihnen inhärierende Fähigkeit und Tätigkeit, wonach die Christen das Rechte reden und in rechter Gesinnung einander dienen: εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός. Ebenso wird Röm. 15, 15. 16 und öfter die Ausrichtung des Predigtamtes und 1 Petr. 2, 19 das geduldige Leiden der Christen eine von Gott verliehene χάρις genannt. Gnade in diesem Sinne ist *donum* gratiae, gratia *inhaerens,* gratia *infusa.*[21]

Wenn von der Ursache die Rede ist, wodurch Gott bewogen wird, die sündigen Menschen zu berufen, zu rechtfertigen und selig zu machen, bezeichnet Gottes Gnade immer Gottes gnädige Gesinnung in Christo (favor Dei), unter Ausschluß der Bedeutung, wonach Gnade auch die den Christen verliehenen Gnaden-

---

haben natürliche Lust und Liebe zu den Menschen, tun sich auch zu ihnen und dienen ihnen gerne 2c. Einen solchen Namen und Liebe eignet hier der Apostel (durch das Wort φιλανθρωπία, Menschenliebe) unserm Gott". — Gottes Güte oder Freundlichkeit (χρηστότης) steht im Gegensatz zur Schärfe oder Strenge (ἀποτομία, Röm. 11, 22) und drückt aus, daß Gott nicht als strenger Richter, sondern als ein freundlicher HErr mit uns handelt, invitans ad familiaritatem sui, dulcis alloquio (Hieronymus zu Gal. 5, 22). Luther: „Χρηστότης ist das freundliche, liebliche Wandeln eines gütigen Lebens, daß jedermann gern mit demselben Menschen umgeht und seine Gesellschaft fast süß, jedermann zu Gunst und Liebe reizt, der die Leute wohl leiden kann, niemand verachtet, niemand mit sauren, harten, seltsamen Gebärden oder Weise verjagt. . . . Also hat sich Gott auch durchs Evangelium uns erzeigt ganz lieblich und freundlich, jedermann bereit, niemand verachtet, alle unsere Untugend uns zu gut hält, niemand verjagt mit Strengigkeit." (XII, 129.) — Alle angeführten Begriffe, nicht bloß die χάρις, stehen nach der Schrift im Gegensatz zu menschlichem Verdienst, wie aus dem Zusammenhang Eph. 2, Tit. 3, Joh. 3, Röm. 11 2c. hervorgeht. — Inwiefern wir auf Grund der Schrift nach Menschenart auch von Gott sagen müssen, daß er durch seine Gnade, Barmherzigkeit 2c. bewogen werde (nicht univoce, aber auch nicht aequivoce, sondern analogice, Jes. 49, 15), ist bei der Lehre von Gott dargelegt.

20) Hülsemann, Praelectt. F. C., p. 542.

21) Chemnitz: Vocabulum gratiae in Scriptura saepe quidem favorem, benevolentiam seu misericordiam, aliquando vero etiam dona ipsa, quae ex benevolentia conferuntur, significat. (Examen, p. 138.) — Vgl. Grimms Zusammenstellung der Schriftstellen, in denen χάρις Gnadengabe bezeichnet.

gaben oder die gratia infusa bezeichnet.[22] Dies geht klar daraus hervor, daß die Schrift, wenn es sich um die Ursache der Berufung, Rechtfertigung und Seligkeit handelt, die Gnade Gottes allen Werken der Menschen entgegensetzt. Es heißt 2 Tim. 1, 9 von der Versetzung in den Christenstand: „Gott hat uns selig gemacht und berufen *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων;* Röm. 3, 24—28, von der Rechtfertigung: *δικαιούμενοι δωρεάν* (geschenkweise, *χωρὶς νόμου*) *τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* und besonders Röm. 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις.*[23] Auch der Glaube selbst, wiewohl er eine Gabe Gottes im Menschen ist — denn nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch glaubt —, macht nicht gerecht und selig, insofern er ein Werk, eine gute Qualität im Menschen ist und gute Qualitäten (gute Werke) im Menschen hervorbringt, sondern lediglich als Instrument, wodurch der in sich gottlose Mensch die gnädige Gesinnung Gottes auf sich bezieht oder sich zueignet.[24] Dies lehrt die Schrift, indem sie bei der Erlangung

22) Hülsemann: Falsum est, uspiam, quando de causis sive instrumentalibus sive meritoriis justificationis et salutis ex parte nostra agitur, accipi hoc vocabulum (gratiae) pro dono infuso. (Praelectt. F. C., p. 542.)

23) Chemnitz (Loci II, 728 sq.): Sicut aliud est justificatio, aliud renovatio, ita distinguenda est significatio vocabuli gratiae in articulo renovationis et justificationis. Et constituendum est, quae sit propria et genuina ejus significatio in articulo justificationis, hoc est, in his et similibus sententiis, Rom. 3, 24: „Justificamur gratis per ipsius gratiam“, Eph. 2, 5. 8: „Gratia salvati estis.“ Ibi enim non significat dona renovationis per Spiritum Sanctum seu novas qualitates, quasi propter illas justificemur et salvemur, sed significat gratuitam Dei bonitatem, favorem, benevolentiam et misericordiam Dei, qua non secundum opera et dignitatem nostram, sed ex mera misericordia propter Christum peccatores, qui poenitentiam agunt et fide confugiunt ad mediatorem, recipit in gratiam, acceptat ad vitam aeternam, remissis peccatis et imputata justitia Christi.

24) Apologie (96, 56): Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam. Noch schärfer Luther, wenn er ausführt, daß der Glaube zwar donum Dei sei, aber nicht als donum Dei rechtfertige: Nos dicimus, fidem esse opus promissionis seu donum Spiritus Sancti. Et tamen ne hoc quidem respectu fides justificat, quatenus est donum Spiritus Sancti, sed simpliciter quatenus habet se correlative ad Christum. Non enim hoc principaliter quaeritur, unde sit fides aut quale sit opus aut quomodo caeteris operibus antecellat, quia fides non per se aut virtute aliqua *intrinseca justificat.* (E. A. 58, 353.)

der Rechtfertigung und Seligkeit nicht bloß die Gnade Gottes, sondern auch den Glauben den Werken entgegensetzt, Röm. 4, 5: *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* Nach der Schrift ist *διὰ τῆς πίστεως, ἐκ πίστεως, πίστει* so viel als *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου* rc.[25]

Diese scharfe Scheidung von Gnade (favor Dei) und Gnadengabe (gratia infusa), wenn es sich um die Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit handelt, ist von der äußersten Wichtigkeit. An diesem Punkte scheiden sich abermal Christentum und Heidentum. Sobald man die Gnade im Sinne von gratia infusa zur Ursache oder Mitursache der Rechtfertigung und Seligkeit macht, lehrt man nur scheinbar christlich. In Wirklichkeit lehrt man unter dem Namen „Gnade" eine Rechtfertigung und Seligkeit aus dem Gesetz und Menschenwerken, und die christliche Lehre vom Seligwerden aus Gnaden ist damit aufgegeben, wie der Apostel ausdrücklich erklärt Gal. 5, 4: *Κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.*

Daß man die Gnade im Sinne von gratia infusa oder gute Qualität im Menschen an die Stelle des gratuitus Dei favor setzt oder doch mit ihm verbindet, ist der Grundirrtum aller derer, die innerhalb der äußeren Christenheit von der reinen christlichen Lehre abweichen. Die römische Kirche geht in ihrem Gegensatz gegen die christliche Gnadenlehre so weit, daß sie diejenigen, welche die rechtfertigende Gnade als Gottes gnädige Gesinnung in Christo definieren und die gratia infusa von der Ursache der Rechtfertigung ausscheiden, mit dem Anathema belegt.[26] Die calvinistischen Reformierten werden, wenn sie auch die seligmachende Gnade richtig als Gottes gnädige Gesinnung definieren,[27] durch die Leugnung der gratia universalis auf die gratia infusa als Grund der Rechtfertigung und Seligkeit zurückgeworfen. Wird nämlich geleugnet, daß für

25) Eph. 2, 8. 9; Gal. 2, 16; Röm. 3, 28.

26) *Conc. Trid.* (sess. VI, can. XI): Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis *inhaeret;* aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum *favorem* Dei, anathema sit.

27) Calvin (Inst. 3, 2. 7): Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse *divinae erga nos benevolentiae* firmam certamque cognitionem, quae *gratuitae in Christo promissionis* veritate fundata per Sp. S. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.

alle Menschen Gnade in Christo vorhanden ist und im Evangelium dargeboten wird, so ist man gezwungen, die nach Gewißheit der Gnade Fragenden anstatt auf die objektive Gnadenzusage in den Gnadenmitteln auf die Wirkungen der Gnade im Menschen, auf die Erneuerung und die guten Werke, also auf die gratia infusa, zu verweisen. Dasselbe ist der Fall bei allen, die eine offenbarende und wirkende Tätigkeit des Heiligen Geistes außerhalb der geordneten Gnadenmittel (Wort und Sakrament) annehmen, ob sie sich reformiert oder anders nennen.[28] Indem sie nämlich nach unmittelbaren, heimlichen Offenbarungen und Wirkungen des Geistes im eigenen Innern suchen heißen, wenden sie jedesmal Auge und Herz von der objektiven gnädigen Gesinnung Gottes ab, die durch Christum vorhanden ist und in den Gnadenmitteln zur Erweckung des Glaubens und zur Ergreifung durch den Glauben geoffenbart vorliegt.[29] Ebenso liegt auf der Hand, daß alle, welche eine menschliche Mitwirkung zur Entstehung des Glaubens annehmen, das Heil, anstatt auf den gratuitus Dei favor in evangelio revelatus, auf „aliquid in homine“, nämlich auf ein mixtum compositum von Gnadengabe und menschlicher Leistung, gründen. Dies ist bei den Arminianern, den arminianisierenden Sekten und den synergistisch lehrenden Lutheranern der Fall. Sie fassen die fides justificans und salvans nicht als Gegensatz von menschlicher Leistung, nicht als bloßes Instrument, wodurch die gnädige Gesinnung Gottes in Christo oder die Vergebung der Sünden auf Grund der Verheißung des Evangeliums geglaubt wird, sondern als gute Qualität im Menschen unter verschiedener Benennung. Die Arminianer sagen ausdrücklich, daß der rechtfertigende Glaube die guten Werke nicht aus-, sondern einschließe.[30] Die synergistischen

---

28) So Zwingli in Fidei Ratio: Gratia ut a spiritu divino fit aut datur (loquor autem latine cum gratiae nomine utor pro venia, scilicet indulgentia et gratuito beneficio), ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat; neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferent spiritum. (E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. K. 1903, p. 86.)

29) Über die Fälschung des Gnadenbegriffs durch Loslösung der Wirkung des Heiligen Geistes von den Gnadenmitteln vgl. F. P., Lehre von der Rechtf. 1889, S. 88 ff.

30) Limborch (Theol. christ. VI, 4, 22): Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam

Lutheraner definieren den rechtfertigenden Glauben als sittliche Tat, Selbstentscheidung, gutes Verhalten 2c. Als praktisches Resultat kann nicht ausbleiben, daß sie bei der Frage nach der Gnade Gottes die Herzen nicht auf Gottes gnädige Gesinnung in Christo, sondern auf eine Leistung im Menschen und die gratia infusa richten.[31] Endlich wird auch innerhalb der recht lehrenden Kirche die gratia infusa praktisch an die Stelle von favor Dei gesetzt, so oft die Vergebung der Sünden auf das Gefühl der Gnade, anstatt auf Gottes Gnadenzusage in der objektiven Verheißung des Evangeliums gegründet wird.[32]

Es kommt daher zur Reinerhaltung der christlichen Lehre nicht bloß etwas, sondern alles darauf an, daß die rechtfertigende und seligmachende Gnade als *favor* Dei propter Christum aufgefaßt und festgehalten wird. Nur so bleibt die Schriftlehre von der vollkommenen Versöhnung der Welt mit Gott, die durch Christi stellvertretende Genugtuung bewirkt ist und nicht erst noch durch menschliches Tun bewirkt oder vervollständigt werden soll, in Geltung. Nur so behalten die Gnadenmittel ihre schriftgemäße Bedeutung, daß sie a. gewisse Zeichen und Zeugnisse des gnädigen Willens Gottes gegen uns sind, das heißt, die Vergebung der Sünden herzubringen und schenken (vis dativa mediorum gratiae), und dadurch b. den

---

foecunda mater producit, sed ea includere. Der rechtfertigende Glaube ist den Arminianern Gehorsam gegen das ganze Wort Gottes, auch gegen das Gesetz. Er hat zum Objekt non tantum ipsius (Christi) *propitiationem*, sed et praecepta, promissa et minas. (Limborch l. c. VI, 4, 29.)

31) Möhler nennt (Symbolik, 5. Aufl., S. 636 f.) die arminianische Lehre wesentlich „katholisch", weil sie die Rechtfertigung auf die innere Umwandlung und die guten Werke gründe. Ebensowenig können sich die synergistischen Lutheraner bei ihrer Auffassung des Glaubens als sittlicher Tat, guten Verhaltens 2c. beklagen, wenn ihnen moderne römische Polemiker vorwerfen, daß sie die Gnadenlehre Luthers aufgegeben haben. (Ganß, *Luther's Latest Biographer*, 1902, p. 10 sqq.)

32) Luther erinnert (XI, 453 ff.) daran, daß dies bei den Christen sehr oft der Fall und die Quelle großer Gewissensnot ist. Es ist aber eine falsche Praxis; denn „Gott nicht will leiden, daß wir uns sollen auf etwas anderes verlassen oder mit dem Herzen hangen an etwas, das nicht Christus in seinem Wort ist, es sei wie heilig und voll Geistes es wolle. Der Glaube hat keinen andern Grund, darauf er bestehen könne. . . . Was ist es, daß du so hin und wieder läufst, dich selbst so zermarterst mit ängstigen und betrübten Gedanken, als wolle Gott dein nicht mehr Gnade haben, und als sei kein Christus zu finden, und willst nicht eher zufrieden sein, du findest ihn denn bei dir selbst und fühlest dich heilig und ohne Sünde; da wird nichts aus: es ist eitel verlorene Mühe und Arbeit".

Glauben erzeugen und stärken (vis operativa mediorum gratiae).[33] Nur so bleibt die Schriftlehre vom Glauben, als dem Empfangsorgan der Vergebung der Sünden und der Seligkeit, unangetastet, denn der rechtfertigende und seligmachende Glaube hat die in der evangelischen Verheißung bezeugte gnädige Gesinnung Gottes (favorem sive misericordiam Dei), nicht die gratia infusa, zum Objekt.[34] Nur so ist Gewißheit der Gnade Gottes möglich, weil die Gnade, als gratuitus Dei favor, sich nicht „teilet und stücket", sondern uns „ganz und für voll gerecht für Gott rechnet" um Christi willen (Luther), während die gratia infusa „noch nicht vollkommen" ist und daher sofort der Zweifel Platz greifen muß, sobald sie zur causa oder concausa der rechtfertigenden Gnade gemacht wird. Nur so bleibt auch die schriftgemäße Lehre von der Heiligung und den guten Werken stehen, weil Heiligung und gute Werke stets nur Frucht und Folge der im Glauben bereits erkannten göttlichen Barmherzigkeit in Christo sind, Röm. 12, 1: *Παρακαλῶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν . . . τῷ θεῷ.* Gute Werke werden nie getan, um Gnade zu erlangen, sondern sind stets nur Dankopfer für die durch den Glauben bereits erlangte Gnade und Seligkeit. Luther: „Lieber Mensch, du mußt den Himmel haben und schon selig sein, ehe du gute Werke tust."[35] Kurz, der im Evangelium ausgesprochene gratuitus Dei favor propter Christum ist der unbewegliche Gnadenhimmel, der über die christliche Kirche ausgespannt ist und unter dem die Christen durch den Glauben wohnen und wirken. Durch das

---

33) So A. C., Art. XIII und V. Die wirkende Kraft der Gnadenmittel beruht auf der darbietenden oder schenkenden; das heißt, dadurch, daß Gott in den Gnadenmitteln uns favorem Dei propter Christum, die Vergebung der Sünden, zusagt oder schenkt, ruft der Heilige Geist den Glauben in uns hervor. Röm. 10, 17: *Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.* Luther: „So man das Wort Gottes öffentlich und klar predigt, dann hebt an aufzusteigen ein solcher Glaube und Hoffnung, eine solche starke Zuversicht in Christum." (XII, 1506.)

34) Apol. 96, 55: Quoties nos de *fide* loquimur, intelligi volumus objectum, scil. *misericordiam* promissam. Es ist daher ganz konsequent, daß das Tridentinum, nachdem es den christlichen Begriff der rechtfertigenden Gnade, die favor Dei, mit dem Fluch belegt hat, unmittelbar darauf (can. XII) auch den christlichen Begriff des rechtfertigenden Glaubens, nämlich daß der Glaube das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in Christo sei, verflucht: Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam *fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum,* vel eam fiduciam solam esse qua justificamur, anathema sit.

35) St. L. Ausg. XII, 136.

Anschauen dieses Gnadenhimmels entsteht der Glaube, wird der Glaube erhalten und ist der Glaube „ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding“, so daß er nicht fragt, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan, und ist immer im Tun. (Luther XIV, 99.) Die christliche Dogmatik hat daher dem schriftgemäßen Begriff der seligmachenden Gnade große Aufmerksamkeit zuzuwenden und durchaus festzuhalten: die seligmachende Gnade ist die gnädige Gesinnung Gottes oder die Vergebung der Sünden, die um Christi willen im Herzen Gottes gegen die ganze Sünderwelt vorhanden ist, im Evangelium bezeugt wird und von allen Menschen auf Grund des Evangeliums geglaubt werden soll.

Dadurch, daß die Kirche der Reformation wieder zu dem rechten Begriff der seligmachenden Gnade als favor Dei propter Christum im Unterschiede von der gratia infusa zurückkehrte, ist sie zur apostolischen Reinheit der christlichen Lehre zurückgekehrt.[36] Luther schärft in seiner Widerlegung des Latomus (1521) und in seiner Vorrede zum Römerbrief (1522) den Unterschied von „Gnade“ und „Gnadengabe“ ein.[37] Melanchthon polemisiert schon in der ersten Ausgabe seiner Loci sehr entschieden gegen die scholastische Auffassung der seligmachenden Gnade als qualitas, quae sit in animis sanctorum, und führt aus, daß dadurch der Kirche das Evangelium geraubt sei. Er selbst definiert die Gnade als condonatio seu remissio peccati.[38] Luther und Melanchthon sind sich bewußt, daß man an

36) Eine treffliche Ausführung hierüber bei Plitt, Einleitung in die Augustana II, 15 ff.

37) Rationis Latom. Confutatio: Gratiam accipio hic proprie pro *favore Dei*, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores (die Scholastiker) docuerunt. (Opp. v. a. V, 489. St. L. XVIII, 1162.) In der Vorrede zum Römerbrief: „Gnade und Gabe sind des Unterschieds, daß Gnade eigentlich heißet Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst, aus welcher er geneigt wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen. Ob nun wohl die Gaben und der Geist in uns täglich zunehmen und noch nicht vollkommen sind, daß also noch böse Lüste und Sünde in uns überbleiben, welche wider den Geist streiten, so tut doch die Gnade so viel, daß wir ganz und für voll gerecht für Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade teilet und stücket sich nicht, wie die Gaben tun, sondern nimmt uns ganz auf in die Hulde um Christus', unsers Fürsprechers und Mittlers, willen und um das in uns die Gaben angefangen sind.“ (XIV, 98.)

38) Loci, ed. Kolde 1890, S. 168 ff.: Hic merito quis expostulet cum scholasticis, qui sacrosancto vocabulo gratiae tam foede abusi sunt, cum pro qualitate, quae sit in animis sanctorum, usurpant. . . . Nos simpli-

diesem Punkt auch die Unklarheiten Augustins zu beseitigen habe, weil Augustin nicht sowohl die gnädige Gesinnung Gottes in Christo, als vielmehr die allein aus Gottes Gnade fließende Erneuerung in den Vordergrund rückt und zum Grunde der Rechtfertigung macht.[39] Auch das lutherische Bekenntnis weist immer wieder darauf hin, daß die rechtfertigende und seligmachende Gnade nicht ein habitus im Menschen, sondern Gottes Barmherzigkeit ꝛc. sei.[40] Luther spricht es immer wieder aus, daß sowohl das Papsttum als das Schwärmertum auf dem Grundirrtum der gratia infusa aufgebaut sei.[41] Insonderheit ist der alter Martinus, Chemnitz, bemüht, den

---

cissime nomenclaturam hanc facimus gratiae, secuti phrasin scripturae, ut sit gratia favor, misericordia, gratuita benevolentia Dei erga nos. Donum ipse Spiritus Sanctus, quem in eorum corda effundit, quorum est misertus. Fructus Spiritus Sancti fides, spes, caritas et reliquae virtutes. Et haec quidem de nomine gratiae. In summa, non aliud est gratia nisi condonatio seu remissio peccati. Donum est Spiritus Sanctus, regenerans et sanctificans corda.

39) Über die Rechtfertigungslehre Augustins vid. Plitt, Einleitung ꝛc. II, 18 ff. — Kirn über Augustin in RE.[3] sub voce „Gnade“: „Die Gnadenlehre Augustins berührt sich zwar mit der paulinischen, indem sie das Heil ausschließlich auf Gott zurückführt. Sie unterscheidet sich von dieser aber dadurch, daß ... sie ihr Wesen nicht sowohl in der Sündenvergebung als in der Mitteilung sittlicher Kräfte sieht.“ Luther und Melanchthon über Augustins Rechtfertigungslehre in dem Briefwechsel mit Brenz, Corp. Ref. II, 502 sq. (die Nummern 984. 986. 992. 996); dann die Quaestiones de justificatione coram Deo propositae a Ph. Melanchthone D. Martino Luthero a. 1536, Erl. Ausg. 58, 347 ff. St. L. XX, 448 ff. Luther weist aber mit Recht auf solche Aussprüche Augustins hin, in denen dieser, mit Gott handelnd, sich allein der gnädigen Gesinnung Gottes und des Verdienstes Christi tröstet, Erl. Ausg. 58, 352; St. L. XXII, 453. Wie es kam, daß Augustin die Gnade als gratia infusa herauskehrte und den gratuitus Dei favor zurücktreten ließ: L. u. W. 28, 344. Chemnitz, Loci II, 727 sqq.

40) Apologie (150, 260): Iactatur in scholis quod bona opera placeant propter gratiam et quod sit confidendum gratiae Dei. Hic interpretantur gratiam *habitum*, quo nos diligimus Deum. . . . Cur non exponunt hic gratiam *misericordiam* Dei erga nos? Et quoties mentio hujus fit, addere oportet fidem. Non enim apprehenditur nisi fide promissio misericordiae, reconciliationis, dilectionis Dei erga nos. In *hanc* sententiam recte dicerent confidendum esse *gratia*.

41) Luther (XIII, 917): „Das sieht man an allen Schwärmern und Rottengeistern durchaus, daß sie alle in dem Irrtum sind, daß sie nicht verstehen, wie die Sünden vergeben werden. Denn frage den Papst und alle seine Doctores, so werden sie dir nicht können sagen, was die Absolution“ (die im Wort ausgesprochene Vergebung der Sünden) „ausrichte. Denn auf dieser Lehre bestehet das ganze Papsttum: die Gnade werde dem Menschen eingegossen durch eine heim-

schriftgemäßen Begriff der seligmachenden Gnade ins Licht zu stellen. Chemnitz weist historisch nach, wie der Gnadenbegriff von Pelagius verkehrt, aber auch von Augustin nicht richtig gefaßt sei, und legt dann sehr ausführlich aus der Schrift dar, quod gratia in articulo justificationis intelligenda sit de sola gratuita misericordia, bonitate, benevolentia seu favore Dei complectentis sua gratia et recipientis in gratiam indignos propter Filium mediatorem.[42] Auch die späteren Dogmatiker schärfen mit Quenstedt mehr oder weniger ausführlich ein und erweisen aus der Schrift: Gratia per quam justificamur non notat donum vel effectum quoddam gratiae *in nobis,* sed affectum benevolentissimum *in Deo* seu gratuitum Dei favorem.[43] Insonderheit hat auch die treulutherische Kirche Amerikas den reformierten Sekten und den neueren Lutheranern gegenüber den Unterschied von „Gnade" und „Gnadengabe" betont und aufrechterhalten. Walther schreibt: „Wie herrlich stellt Luther die Vergebung durchs Wort dem ‚innerlichen Licht' der Schwärmer entgegen, denen jeder, der noch die Vergebung der Sünden aufs Wort baut, für einen Unbekehrten gilt, und die nur den bekehrt nennen, der sich sogenannter Erfahrungen rühmt und darauf baut. Diese Erfahrungen oder die besondern Vorgänge und Gefühle in der Seele und Gemüt nennt man Gnade Gottes, während die Heilige Schrift unter Gnade das versteht, was in Gottes Herzen ist: seine

---

liche Wirkung; wer dazu kommen wolle, der müsse reuen, beichten und genugtun. . . . Also sagen die Wiedertäufer auch: Was sollte die Taufe zur Vergebung der Sünden tun? Ist's doch nur eine Handvoll Wassers! Der Geist muß es tun, so wir recht von Sünden sollen rein werden; das Wasser kann's nicht tun. Ziehen also die Vergebung der Sünden auch vom Wort hinweg."

42) Loci, Francof. 1599, II, 721 sqq. Examen 1668, p. 138.

43) Syst. II, 766 sq.: Gratia qua justificamur est misericordia et gratuitus Dei favor, non infusus caritatis aut sanctitatis habitus aut qualitas nobis subjective inhaerens. — Distinguendum inter *gratiam* et *donum gratiae,* inter ipsum favorem et effectum favoris. Gratia per quam justificamur non notat donum vel effectum quoddam gratiae *in nobis,* sed affectum benevolentissimum *in Deo* seu gratuitum Dei favorem. Non diffitemur quidem quandoque gratiam Dei metonymice accipi pro *donis gratiae,* eam tamen gratiam qua justificamur aliam esse negamus quam gratuitum Dei favorem et misericordiam. — Gratiam Dei in articulo justificationis gratuitum Dei favorem significare, probatur . . . *a gratiae infusae ab actu justificationis remotione.* Gratia infusa est opus *legis* seu bonus motus voluntatis et appetituum, quae tamen ab actu justificationis removentur, Rom. 3, 20. Quod igitur ab actu justificationis excluditur, id per vocabulum gratiae in articulo justificationis *non denotatur.*

Gunst, Erbarmung und Liebe, die im Wort ausgesprochen wird und nun geglaubt werden soll, und jene dagegen Gaben nennt. Und zwar sind dieselben gar herrliche Gaben; aber wer darauf die Vergebung baut, hat auf Sand gebaut." (Die luth. L. von der Rechtf., S. 85 f.)[44]

3. Eigenschaften der seligmachenden Gnade.

a. **Gnade in Christo.** Die Gnade, nach welcher Gott den sündigen und vom Gesetz verurteilten Menschen gnädig gesinnt ist, ist nach der Schrift nicht eine absolute, das heißt, auf Gottes Machtvollkommenheit beruhende,[45] sondern eine Gnade in Christo oder um Christi willen, das heißt, eine durch Christi stellvertretende Genugtuung (satisfactio vicaria) erworbene Gnade. Wohl werden wir ohne Werke unsererseits, *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, gerecht, aber — so fügt der Apostel sofort hinzu — *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν*

44) Vgl. F. Pieper im Bericht des Südlichen Distrikts 1883, S. 48 f.: „Es ist auf den verschiedenen Gebrauch des Wortes Gnade aufmerksam zu machen. In der Heiligen Schrift wird Gnade auch das genannt, was durch Gottes Gnade im Menschen gewirkt wird, also im Menschen ist. Daß jemand Gottes Wort lieb hat, die Sünde meidet und gottselig wandelt, ist auch Gottes Gnade, eine Gnadengabe. Nun fragt es sich, ob das Wort ‚Gnade' so zu fassen sei, wenn wir sagen: ein Mensch wird aus Gnaden gerecht. Die Antwort ist: Nein! Hier hat das Wort Gnade eine ganz andere Bedeutung. Es bezeichnet die gnädige Gesinnung, die ‚Gunst' (favor) Gottes, die Christus zuwegegebracht hat und infolge welcher nun Gott den Sündern umsonst Vergebung der Sünden darreicht. Es heißt Röm. 3, 24: ‚Und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner' — nämlich Gottes — ‚Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum JEsum geschehen ist.' An dieser Bedeutung des Wortes ‚Gnade' ist in der Lehre von der Rechtfertigung durchaus festzuhalten. Dadurch bleibt man auf der rechten Bahn, während man sofort in Papismus fällt, sobald man hier Gnade und Gnadenwirkungen verwechselt. Darum ist den Papisten gegenüber neben dem ‚aus Gnaden' auch an dem ‚allein durch den Glauben' festzuhalten. Denn das ‚allein durch den Glauben' zwingt zur rechten Auffassung des Wortes ‚Gnade'. Werden wir allein durch den Glauben gerecht, so muß die Gnade darin bestehen, daß Gott aus gnädiger Gesinnung in Christo Vergebung der Sünden im Wort des Evangeliums zusagt."

45) So behauptet Socin: Nisi velimus Deo minus concedere quam hominibus ipsis concedatur, confitendum omnino est, Deum jure (nach seiner Machtvollkommenheit) potuisse nobis peccata nostra ignoscere, nulla pro ipsis vera satisfactione accepta. (Praelect. theol., c. 16. Vgl. Calov, Socinianismus profligatus, p. 370. Quenstedt II, 436.) Auch Thomas von Aquino spricht dieselbe Meinung aus mit der Begründung, daß Gott niemand über sich habe, cum non habeat superiorem. (Summa III, qu. 46, art. 2.)

Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm. 3, 24. Gottes gnädige Gesinnung darf also nicht ohne die Erlösung, die durch Christum geschehen ist, gedacht werden.[46] Man hat den Versuch gemacht, die Erlösung durch Christum als Befreiung im allgemeinen und nicht als Loskaufung durch ein Lösegeld zu denken. Aber damit nimmt man seinen Standpunkt außerhalb der Heiligen Schrift.[47] Die Schrift nennt als Kaufpreis, um den Gnade für die Menschen vorhanden ist, ausdrücklich die Tatsache, daß Christus für die Menschen sowohl unter die Pflicht,[48] als unter den Fluch des den Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes trat.[49] Die weitere thetische und antithetische Darlegung der satisfactio vicaria erfolgt bei der Lehre von Christi Werk. Hier ist der Hinweis auf Christi Verdienst nötig, um den schriftgemäßen Begriff der seligmachenden Gnade ins Licht zu stellen. Nach der Schrift schließen zwar Menschenverdienst und Gottes Gnade einander völlig aus, Röm. 11, 6: *εἰ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων*, aber Christi Verdienst und Gottes Gnade schließen sich nicht aus, sondern sind unzertrennlich miteinander verbunden. Oder was dasselbe ist: Die gnädige Gesinnung, welche Gott nunmehr gegen die Sünderwelt hegt, schließt die Befriedigung der fordernden und strafenden Gerechtigkeit Gottes durch Christi stellvertretende Genugtuung nicht aus, sondern ein.[50] An diesem Punkte handelt es sich um die Bejahung oder Leugnung des christlichen Gnadenbegriffs. Wie die Gnade zunichte wird (*οὐκέτι γίνεται χάρις*, Röm. 11, 6), wenn man das Verdienst der Menschenwerke mit ihr verbinden will, so wird sie auch aufgehoben, wenn man sie von der stellvertretenden Genug-

---

46) Quenstedt: Justificamur quidem *gratia*, Rom. 3, 24, non autem *absoluta*, quia *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. (II, 774.) Gut auch David Brown in *Commentary Critical*, etc. zu *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως κτλ.*: "A most significant clause, teaching us that though justification is quite gratuitous, it is not a mere *fiat* of the divine will, but based on a redemption, *i. e.*, the payment of a ransom in Christ's death."

47) So richtig Meyer zu Röm. 3, 24 gegen Ritschl u. a.

48) Gal. 4, 4. 5: *Γενόμενος ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ* (obedientia activa).

49) Gal. 3, 13: *Ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* (obedientia passiva).

50) Röm. 3, 25: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ.* Die *δικαιοσύνη θεοῦ* kann hier nach dem Kontext (*διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*) nur die fordernde und strafende Gerechtigkeit Gottes bezeichnen. So richtig Meyer, Philippi, Thomasius zc. Vgl. besonders auch Stöckhardt im Kommentar, S. 154 ff.

tuung Christi loslösen will. Die ohne diese Genugtuung gedachte Gnade ist ein non-ens. Wer sie glaubt, „glaubt in die Luft hinein" und hat sich auf heidnisches Gebiet begeben, denn es ist — wie Luther richtig bemerkt — ein Charakteristikum des Heidentums, daß es an Gott glauben will ohne die „Kost" der Erlösung, die durch Christum geschehen ist.[51] Auch schon dadurch wird der christliche Gnadenbegriff gefälscht, wenn die Gnade nur teilweise auf Christi stellvertretende Genugtuung gegründet wird, indem man annimmt, daß Christi Verdienst nicht an sich, seinem innern Wert nach, sondern nur nach Gottes Schätzung oder Verordnung eine Genugtuung für die Sünden der Menschen darstelle (Acceptilationstheorie: Scotisten, Arminianer 2c.[52])). Es ist durchaus festzuhalten, daß die Schrift die Gnade nicht bloß teilweise, sondern ganz auf Christi Verdienst gründet. Alle Gnade, die vorhanden ist, ist *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ* vorhanden.[53] Die Botschaft von der Gnade Gottes, Apost. 20, 24, und die Botschaft von Christo, dem Gekreuzigten, 1 Kor. 2, 2, sind nach der Schrift Wechselbegriffe und decken sich vollständig. Durch eine auch nur teilweise Loslösung der Gnade von Christi Verdienst wird die Gnade *extra* Christum gedacht, Christus in seinem Erlösungswerk aus dem Mittelpunkt gerückt, während doch Paulus sagt: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, *εἰ μὴ Ἰησοῦν*

---

51) Luther (XI, 1085 f.): „Ich habe zuvor oft gesagt, daß der Glaube nicht allein genug sei zu Gott, sondern die Köste muß auch da sein. Der Türke und Juden glauben auch an Gott, aber ohne Mittel und ohne Köste. Was ist nun die Kost? Das zeigt das Evangelium an. . . . Christus lehrt hier, daß wir nicht verloren sind, sondern das ewige Leben haben, das ist, daß uns Gott habe lieb gehabt also, daß er es sich kosten hat lassen sein einiges, liebstes Kind, welches er hat gesteckt in unser Elend, Hölle und Tod und hat ihn das lassen aussaufen. Das ist die Weise, selig zu werden." Quenstedt: Dei misericordia et Christi meritum arctissimo nexu cohaerent et divinus amor salvificus in Christi intercessione, sponsione et merito est *fundatus,* Joh. 1, 17; Rom. 8, 39; 1 Cor. 1, 4; 1 Tim. 1, 14. Recte Chemnitius in Harm. Ev., c. 28, p. 152: *Extra Christum* nulla gratia et misericordia Dei erga peccatores, nec debet, nec potest recte *cogitari.* Errant igitur Sociniani, qui amorem Dei erga homines peccatores extra et citra satisfactionem Christi ponunt. (II, 6.)

52) Das Nähere bei der Lehre von Christi Werk.

53) Richtig bemerkt Meyer zu Röm. 3, 24 gegen Hofmanns Auffassung von *ἀπολύτρωσις* als Befreiung, „die sich der Befreiende etwas kosten läßt": „Nein, der Begriff des Kaufpreises, und zwar des Äquivalents, liegt darin, welches *modo vicario* für den Befreiten eintritt."

Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον", 1 Kor. 2, 2, und zu Spekulationen über den Willen Gottes außer Christo Anlaß gegeben.[54]

Gewaltig schärft Luther ein, daß wir uns ja keine Gedanken von Gottes Gnade ohne Christi stellvertretende Genugtuung machen sollen. Er sagt: „Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet und ist mit unzähligem, unendlichem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn selber."[55] Fragen wie diese: ob Gott nicht kraft seiner göttlichen Machtvollkommenheit, als oberster Richter 2c., also ohne die stellvertretende Genugtuung Christi, den Menschen gnädig sein könne, sind auch völlig unnütz, da die Tatsache, daß Gott nur um Christi willen den sündigen Menschen gnädig gesinnt ist, durch die Offenbarung der Schrift feststeht.[56]

Von allen, welche lehren, daß Gott ohne Christi stellvertretende Genugtuung den Menschen auf Grund ihrer eigenen „Sittlichkeit" gnädig sei (so die Unitarier aller Zeiten: Photinianer, Socinianer, Ritschl, Harnack 2c.), ist zu urteilen, daß sie den christlichen Glauben aufgegeben haben und außerhalb der christlichen Kirche stehen. Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an Christum

54) So denkt Calvin die Gnade Gottes *extra* Christum, wenn er Institutt. II, 17, 1 behauptet, daß Christi Verdienst als das Verdienst eines Menschen (!) nicht genügenden Wert habe, sondern seinen Wert durch Gottes Verordnung (ordinatio) bekomme. Damit ist der christliche Gnadenbegriff preisgegeben und für die Spekulation über den absoluten Gott der Grund gelegt.

55) XII, 262 f.

56) Quenstedt: Non opus est de *potestate* Dei disputare, ubi de *voluntate* ejus ex revelatione constat. (II, 436.) Scharf weist Luther alle menschliche Spekulation über Gottes Können zurück, wenn in der Schrift eine Offenbarung über Gottes tatsächliches Wollen und Tun vorliegt. Er schreibt gegen den Einwurf der Schwärmer, daß der Glaube der Christen durch das gepredigte Evangelium genugsam gestärkt werden könne ohne Christi Leib im Abendmahl: „Ja, das möcht' wohl außer dem Sakrament geschehen. Ist wahr, es möcht' auch wohl außer dem Leib Christi, der zur Rechten Gottes ist, geschehen; sollt' darum Christus zur Rechten Gottes nicht sein? Item, es möcht' ohne das Evangelium geschehen, denn wer wollte Gott wehren, wo er uns mit der Tat hätte wollen erlösen und nichts davon predigen lassen noch Mensch werden? Gleichwie er Himmel und Erde geschaffen hat und alles macht noch immerdar ohne äußerlich Predigen und wird nicht Mensch drum: sollte drum das Evangelium nichts sein? Nun er's aber dir will durch die Menschheit, durchs Wort, durchs Brot im Abendmahl geben, wer bist du hoffärtiger, undankbarer Teufel, der du fragen darfst, warum er's nicht sonst und ohne die Weise tue? Willst du ihm Weise und Maße setzen und wählen? Du solltest vor Freuden springen, daß er's tut, durch welche Weise er will, allein daß du es erlangest." (XX, 882 f.)

glauben, das heißt, glauben, daß sie um Christi willen einen gnädigen Gott haben, Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ* (scil. *Χριστῷ*) *ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.*[57])

b. **Allgemeine Gnade.** Die gnädige Gesinnung Gottes in Christo erstreckt sich nicht nur auf einen Teil der Menschen, sondern auf alle Menschen ohne Ausnahme. Oder was dasselbe ist: die seligmachende Gnade ist eine allgemeine. Gratia Dei erga homines lapsos non particularis, sed universalis est. Die Schriftaussagen lassen sich dem Partikularismus gegenüber in drei Gruppen ordnen: a. Die Schrift nennt als Objekt der Gnade (Liebe, Barmherzigkeit rc.) Gottes in Christo ausdrücklich alle Menschen, Tit. 2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις;* die Welt, Joh. 3, 16: *οὕτω ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν;* die ganze Welt, 1 Joh. 2, 2: *αὐτὸς* (Christus) *ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Die Einschränkung von *κόσμος* Joh. 3, 16 auf „die Welt der Erwählten" verbietet V. 18, wonach zu der Welt, von der die Rede ist, auch die Ungläubigen gehören. b. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß die gratia universalis sich auch auf alle einzelnen Individuen beziehe, 2 Petr. 3, 9: (*ὁ κύριος*) *μὴ βουλόμενός τινας* (irgendwelche) *ἀπολέσθαι;* auch wenn Gott Hesek. 33, 11 schwört: „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen", so kommt zum Ausdruck, daß Gottes Heilswille sich auf jedes Individuum erstrecke, dem die Bezeichnung „der Gottlose", הָרָשָׁע, zukommt. c. Die Schrift bezeugt reichlich, daß die seligmachende Gnade sich auch auf alle diejenigen erstrecke, die schließlich verloren gehen. Auch auf sie erstreckt sich

57) Art. IV der A. C. lehrt, „daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus' willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde . . . vergeben wird". Der Gr. Kat. legt dar, daß die „Erlösung" durch Christum von Christi stellvertretender Genugtuung zu verstehen sei (454, 31), und der Glaube an diese Genugtuung zum Gliede der christlichen Kirche mache (456, 43 ff.); alle, welche durch ihre Sittlichkeit Gottes Gnade erlangen wollen, sind „außer der Christenheit" (extra christianitatem) (458, 56; 460, 66). Vgl. Luthers wahrhaft klassische Ausführung wider den „greulichen, schrecklichen Verstand und Irrtum" derer, die da meinen, daß Gott „wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde" (XII, 261 ff.). Vgl. F. Pieper in „L. u. W.": „Das Wesen des Christentums nach Prof. Harnack", 47, 322 ff.

Christi Verdienst, 1 Kor. 8, 11: Der schwache Bruder wird umkommen, „um welches willen doch Christus gestorben ist“, *δι᾽ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν;* Röm. 14, 15: *ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν;*[58]) die falschen Lehrer, welche die Verdammnis über sich führen, verleugnen den HErrn, „der sie erkauft hat“, 2 Petr. 2, 1. Nicht minder erstreckt sich auch auf die Verlorengehenden der auf ihre Bekehrung gerichtete Wille Gottes, Matth. 23, 37: *ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ... καὶ οὐκ ἠθελήσατε.*[59]) Mit Recht sagt Gerhard in bezug auf die allgemeine Gnade, daß die Schrift mit Worten, Christus mit Tränen, Gott selbst mit einem Eide sie bezeuge.[60])

Die gratia universalis ist die Lehre der lutherischen Kirche. Das lutherische Bekenntnis hält die Allgemeinheit der seligmachenden Gnade im ganzen Umfange fest. Es lehrt den dreifachen Universalismus der Liebe Gottes, des Verdienstes Christi und der ernstlichen Wirksamkeit der Gnadenmittel in allen Hörern des Wortes.[61]) Der partikulare Gnadenwille wird im luthe-

---

58). Der Einwurf, daß hier von einem Fall die Rede sei, der gar nicht vorkommen könne (so Shedd, Dogmatic Theology II, 481), zerstört das ganze Argument des Apostels.

59) Thomasius stellt die Schriftaussagen so zusammen: „Gottes Liebeswille ist ein universaler; er umfaßt alle Menschen, 1 Tim. 2, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*, die Gesamtheit des abgefallenen Geschlechtes, Joh. 3, 16: *κόσμος*, insbesondere Röm. 11, 32; er schließt keinen vom Heile aus, 2 Petr. 3, 9, selbst diejenigen nicht, die es von sich stoßen, wie denn Christus auch für die gestorben ist, die sich an ihm stoßen und ihn verwerfen, Röm. 14, 15; 1 Kor. 8, 11; 2 Petr. 2, 1.“ (Dogmatik, 2. Aufl. I, 423.)

60) De elect. et reprob., § 57: Huic sententiae (von der partikularen Gnade) opponimus beneficam illam Dei voluntatem, qua serio omnium conversionem et salutem expetit, quam beneficam voluntatem Scriptura verbis, Christus lacrymis, Deus ipse juramento testatam fecit.

61) F. C. 709, § 28—42: „Wir müssen in alle Wege steif und fest darüber halten, daß, wie die Predigt der Buße, also auch die Verheißung des Evangelii universalis, das ist, über alle Menschen gehe. Darum Christus befohlen hat, zu predigen in seinem Namen Buß' und Vergebung der Sünden unter allen Völkern. Denn Gott hat die Welt geliebet und derselben seinen Sohn gegeben. Christus hat der Welt Sünde getragen, Joh. 1, sein Fleisch gegeben vor der Welt Leben, Joh. 6, sein Blut ist die Versöhnung vor der ganzen Welt Sünde, 1 Joh. 2. Christus spricht: Kommet alle zu mir, die ihr beladen seid, ich will euch erquicken, Matth. 11. Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme, Röm. 11. Der HErr will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre, 2 Petr. 3. ... Solchen Beruf Gottes, so durch die Predigt des Worts geschieht, sollen wir

rischen Bekenntnis ausdrücklich verworfen.[62] Freilich haben die Synergisten dem lutherischen Bekenntnis den Vorwurf gemacht, daß es tatsächlich die gratia universalis aufhebe, weil es neben der gratia universalis so entschieden die *sola* gratia lehrt, den Seligwerdenden nicht besseres, sondern auch übles Verhalten und die gleiche Schuld im Vergleich mit den Verlorengehenden zuschreibt und deshalb die Frage, warum die einen vor den andern bekehrt und selig werden, für in diesem Leben unlösbar erklärt und zu den unbegreiflichen Gerichten und unerforschlichen Wegen Gottes rechnet.[63] Dieser Vorwurf, daß die Lehre der Konkordienformel von der sola gratia sachlich die gratia universalis aufhebe, ist nicht nur zur Zeit der Verabfassung der Konkordienformel seitens der Synergisten laut geworden, sondern auch zu unserer Zeit von den deutschländischen und amerikanischen Synergisten sehr entschieden wiederholt worden.[64] Aber diese ganze Argumentation beruht auf dem Grundirrtum, daß nicht die Aussagen der Heiligen Schrift, sondern die menschliche Meinung von einem „einheitlichen System" das Maß der christlichen Lehre sei. Auch Luther bezeugt gewaltig, wie die Allgemeinheit der Liebe Gottes und der Erlösung durch Christum, so auch die ernstliche Berufung aller Hörer des Wortes.[65] Daß Luthers Unterschei-

---

für kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbaret, daß er in denen, die er also berufet, durchs Wort wirken wolle, daß sie erleuchtet, bekehret und selig werden mögen."

62) F. C. 557, § 17—19: „Demnach verwerfen wir folgende Irrtum: 1. Als wann gelehret wird, daß Gott nicht wolle, daß alle Menschen Buße tun und dem Evangelio glauben; 2. item, wann Gott uns zu sich berufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen; 3. item, daß Gott nicht wolle, daß jedermann selig werde, sondern, unangesehen ihre Sünde, allein aus bloßem Rat, Vorsatz und Willen Gottes zur Verdammnis verordnet, daß sie nicht können selig werden."

63) F. C. 716 f., § 57—64.

64) Man argumentiert wie Luthardt: „Würde Gott das Ergreifen des Heils, den Glaubensgehorsam, die Bekehrung . . . selbst wirken, so wäre allerdings der Prädestinatianismus" (die Leugnung der gratia universalis) „unvermeidlich." (Die Lehre vom freien Willen, S. 276.) Das Nähere bei der Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl.

65) Zu Joh. 1, 29: „In jenem Leben werden wir in Ewigkeit unsere Freude und Lust daran haben, daß der Sohn Gottes sich so tief herunterläßt und nimmt meine Sünde auf seinen Rücken, ja nicht allein meine Sünde, sondern auch der ganzen Welt, die von Adam an bis auf den allerletzten Menschen getan ist, die will er getan haben und auch dafür leiden und sterben, damit ich ohne Sünde sei und das ewige Leben und Seligkeit erlange. . . . Und ist der Text Gottes Wort und nicht unser Wort noch von uns erdacht,

dung zwischen voluntas revelata und abscondita die gratia universalis intakt lasse, wird unter dem Abschnitt „Zur kirchlichen Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes" dargelegt werden.

Angesichts des so klaren Schriftzeugnisses für die allgemeine Gnade Gottes in Christo sollte man es kaum für möglich halten, daß innerhalb der christlichen Kirche die gratia universalis je in Frage gestellt worden wäre. Dennoch ist es geschehen. Augustinus hat, soweit wir sehen können, die allgemeine Gnade nicht gerade direkt bekämpft; wohl aber liegt die Leugnung der gratia universalis bei ihm im Hintergrunde, und er hat deshalb an Schriftstellen wie 1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde" mit verschiedenen unmöglichen Auslegungen herumgedeutelt.[66] Es ist

daß Gott dies Lamm darum habe geschlachtet und das Lämmlein aus Gottes Gehorsam gegen den Vater der ganzen Welt Sünde auf sich geladen hat. Aber die Welt will nicht hinan. . . . Was soll das Lamm mehr tun? Es spricht: Ihr seid alle verdammt, aber ich will eure Sünde auf mich nehmen; ich bin die ganze Welt worden, habe die Person aller Menschen von Adam her angenommen, daß, so man von Adam Sünde bekommen hat, so will er uns Gerechtigkeit dafür geben. Da sollte ich sagen: Das will ich glauben. . . . Daß man aber nicht glaubt, das geschieht nicht aus Mangel des HErrn Christi, sondern die Schuld ist mein. Glaube ich's nicht, so liege ich in meiner Verdammnis. Ich muß kurzum sagen, das Gotteslämmlein habe die Sünde der Welt getragen, und es ist mir ernstlich geboten, daß ich's glauben und bekennen soll, auch darauf sterben. Ja, möchtest du sagen, wer weiß, ob er auch meine Sünde trage? Ich glaube wohl, daß er St. Petri, St. Pauli und anderer Heiligen Sünde getragen hat, die waren fromme Leute; wenn ich nun auch St. Petrus oder St. Paulus wäre! Hörst du nicht, was hier St. Johannes sagt: ‚Dies ist das Lamm Gottes, das da trägt die Sünde der Welt'? Nun kannst du ja nicht leugnen, du seiest auch ein Stück der Welt. . . . So du in der Welt bist und deine Sünden sind ein Stück der Welt Sünde, so stehet hier der Text: Alles, was Sünde heißt, Welt und der Welt Sünde, vom Anfang der Welt her bis ans Ende, das liegt allein auf dem Lamm Gottes; und dieweil du denn auch ein Stück von der Welt bist und bleibst in der Welt, so wirst du auch des mitgenießen, davon an diesem Ort der Text sagt." (VII, 1717 ff.)

66) Bald verwandelt er *omnes* homines in *multos* (De corrept. et gratia, c. 14), bald in omne hominum *genus* (Enchir. ad Laur., c. 103). An der letzteren Stelle, am Anfang des Kapitels, meint er sogar die Worte fassen zu können: tanquam diceretur, nullum hominem fieri salvum, nisi quem salvum fieri ipse (Deus) voluerit. Augustinus fühlt, daß er mit diesen Auslegungen den Sinn der Stelle nicht getroffen hat. Er sagt daher schließlich noch in Verzweiflung: Et quocunque *alio* modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum *voluisse* fieri *factumque* non esse. Er hat die Schriftwahrheit aus den Augen verloren, daß Gott, durch die Gnadenmittel wirkend, widerstanden werden kann, Matth. 23, 37; Apost. 7, 51.

ihm nicht gelungen, Pelagius gegenüber die völlig schriftgemäße Stellung zu finden.[67] Im Gottschalkschen Streit im 9. Jahrhundert (Gottschalk † 869) tappten beide Seiten ungefähr gleicherweise im Dunkeln. Gottschalks Irrtum aber tritt klar darin zutage, daß er Gottes Heilswillen und Christi Verdienst auf die Auserwählten beschränkt.[68] — Nicht nur geleugnet, sondern zum Teil heftig bekämpft wird die gratia universalis in den calvinistisch-reformierten Kirchengemeinschaften und dagegen der dreifache Partikularismus der seligmachenden Gnade in der schroffsten Form behauptet: weder liebt Gott alle Menschen, noch hat Christus alle erlöst, noch will der Heilige Geist alle bekehren.[69] Praktisch ohne Bedeutung

---

67) Vgl. Chemnitz' Loci, De justif., p. 728. Der Grundfehler Augustins besteht darin, daß er im Gegensatz zu Pelagius, der die erneuernde Kraft der Gnade leugnete, die gratia infusa so in den Vordergrund rückte, daß ihm der erste und vorzüglichste Begriff der Gnade, die Gnade als Vergebung der Sünden (favor Dei propter Christum), bei seinem Theologisieren wenigstens stark in den Hintergrund trat. Die Rechtfertigung ist ihm nicht bloß Gottes Rechtfertigungsurteil, sondern auch die Einflößung von Gnadenkräften.

68) Ego Goteschalcus credo et confiteor quod . . .: Illos omnes impios et peccatores, quos proprio fuso sanguine Filius Dei redimere venit, hos omnipotentis Dei bonitas ad vitam praedestinatos irretractabiliter salvari tantummodo velit: et rursum illos omnes impios et peccatores, pro quibus idêm Filius Dei nec corpus assumsit, nec orationem, ne dico sanguinem fudit, neque pro eis ullo modo crucifixus fuit, quippe quos pessimos futuros esse praescivit, quosque justissime in aeterna praecipitandos tormenta praefinivit, ipsos omnino perpetim salvari penitus nolit. (Bei Gieseler II, 1, 101.)

69) So im Gegensatz zu allen Milderungsversuchen innerhalb der reformierten Kirche selbst (Amyraldismus) die *Formula Consensus Helvetici* 13: Christus . . . in tempore novi foederis sponsor factus est pro iis *solis*, qui per aeternam electionem dati ipsi sunt ut populus peculii, semen et haereditas ejus. Pro *solis* quippe electis ex decretorio patris consilio propriaque intentione diram *mortem oppetiit*, solos illos in sinum paternae gratiae restituit, solos Deo patri offenso reconciliavit et a maledictione legis liberavit. **16**: haec omnia quum ita se omnino habeant, haud sane probare possumus oppositam doctrinam illorum, qui statuunt, Christum propria intentione et consilio tum suo, tum Patris ipsum mittentis mortuum esse *pro omnibus et singulis*, addita conditione impossibili, si videlicet credant. Besonders deutlich auch Beza: Nullum tempus fuit vel est vel erit, quo voluerit, velit aut voliturus sit Deus singulorum misereri. (Respons. 2. ad acta Colloq. Mompelg., p. 194; bei Quenstedt II, 11.) Friedr. Spanheim: Sententiae nostrae summa est: Nec voluntatem omnium et singulorum hominum miserendi ad salutem, Deo adscribi posse; nec voluntatem omnes et singulos per Christum redimendi, neque voluntatem omnes et singulos

für die Frage nach der gratia universalis ist der Unterschied zwischen Supralapsariern (Gott hat beschlossen, einen Teil der Menschen zur Verdammnis zu erschaffen[70]) und den Infralapsariern (Gott hat beschlossen, einen Teil der Menschen in der Verdammnis, die durch den Sündenfall über alle Menschen gekommen ist, zu belassen, oder an ihnen mit seiner Gnade vorbeizugehen[71]). Auch der sogenannte hypothetische Universalismus der Amyraldisten, wonach für alle Menschen durch Christum Gnade vorhanden ist, Gott aber nur in den Auserwählten den Glauben wirken will, kommt praktisch auf die Leugnung der gratia universalis hinaus.[72] — Der Partikularismus in allen Formen hat

per Christum vocandi: adeoque gratiam universalem nec statui debere nec defendi posse. (Disp. de gratia univers., thes. 5, p. 231; bei Quenstedt II, 11.) Die *Westminster Confession of Faith:* "Neither are any other redeemed by Christ, effectually called . . . but the elect only." (Chap. III, 6.)

70) Calvin: Non pari conditione *creantur* omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. (Inst. III, 21, 5. Ebenso III, 24, 12.)

71) So die Dordrechter Beschlüsse (bei Schaff, *The Creeds of Christendom* III, 550 ff.) und die meisten reformierten Bekenntnisse. Nach den Dordrechter Beschlüssen soll Gott beschlossen haben, einen Teil der Menschen „in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, *relinquere* nec salvifica fide et conversionis gratia donare". (l. c., p. 555.) So auch die *Westminster Confession of Faith:* "The rest of mankind God was pleased, according to the unsearchable counsel of His own will, whereby He extendeth or withholdeth mercy as He pleaseth for the glory of His sovereign power over His creatures, *to pass by*, and to ordain them to dishonor and wrath for their sin, to the praise of His glorious justice." (Bei Schaff III, 610.) Die amerikanischen Presbyterianer haben in ihrer *Confession of Faith* an diesem Wortlaut bisher nichts geändert. Doch wurde von der General Assembly 1903 ein Declaratory Statement und ein Brief Statement of the Reformed Faith angenommen. Beide Schriftstücke haben die Tendenz, dem Arminianismus neben dem Calvinismus Hausrecht bei den Presbyterianern zu gewähren. Die Schriftstücke sind abgedruckt bei E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. K. 1903, S. 941 ff. Zur Beurteilung vgl. L. u. W. 48, 182 f.; 49, 187 f.

72) Amyraldisten, nach Moses Amyraldus (Amyraut), † 1664, zuletzt Professor in Saumur. Vgl. A. Schweizer, Zentraldogmen II, 292 ff. Letzterer über Amyraut in RE.[2] (in RE.[3] beibehalten): „Der Amyraldismus hält den realen Partikularismus fest, so zwar, daß ein idealer Universalismus hinzugenommen wird. Der Hauptsatz ist dieser: ‚Es gibt in Gott einen Willen, daß alle Menschen selig werden unter der Bedingung des Glaubens, eine Bedingung, die sie an sich wohl leisten könnten, bei der nun einmal anhaftenden er-

seinen Grund nicht in der Schrift, sondern in einer menschlichen Spekulation über den Willen und die Wirksamkeit Gottes. Wie die reformierte Christologie allen Schriftaussagen, die auf die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften in der Person Christi lauten, schließlich einen philosophischen Satz entgegenstellt: Finitum non est capax infiniti, so beruht die reformierte Leugnung der Schriftlehre von der gratia universalis im letzten Grunde und ausschlaggebend auf einem philosophischen Satz, nämlich auf dem Satz: „Was Gott ernstlich beabsichtigt, muß auch in jedem Falle tatsächlich geschehen." Nun werden nicht alle Menschen tatsächlich selig. Folglich hat Gott nie die Welt geliebt, Christus nie die Welt versöhnt und will der Heilige Geist nie in allen Hörern des Wortes den Glauben wirken. So argumentiert Calvin in den vier Kapiteln seiner Institutiones, in denen er seine Lehre von der Prädestination darlegt.[73] Er tut die Schriftaussagen, welche auf den allgemeinen Gnadenwillen lauten, mit der immer wiederkehrenden Bemerkung ab, daß man die Ausdehnung des göttlichen Gnadenwillens nach dem Resultat beurteilen müsse.[74] So argumentiert ein neuerer Reformierter, Böhl, gegen 1 Tim. 2, 4: „Wenn nach dieser Stelle der Wille Gottes ein solcher wäre, wonach Gott alle, Haupt für Haupt, retten wollte, so würde das auch geschehen, oder es gäbe nichts Gebrechlicheres und Hinfälligeres als den Willen Gottes, der sich an der größeren Zahl der Menschen von Adam bis jetzt nicht realisiert hätte."[75] So argumentiert Charles Hodge: "It cannot be supposed that God intends what is never accomplished; that He purposes what He does not intend to effect; that He adopts means

---

erbten Korruption aber unausweichlich verschmähen, so daß dieser allgemeine Gnadenwille keinen einzigen faktisch selig macht. Daneben gibt es einen partikularen Willen in Gott, mit welchem er ewig festgesetzt hat, eine bestimmte Anzahl bestimmter Personen zu retten, alle andern aber mit dieser Gnade zu übergehen.'" Damit stimmt Quenstedts Urteil: Calvinistae hypothetici categoricis merito sunt annumerandi. (Syst. II, 11.)

73) Institutt. III, 21—24.

74) Vgl. sonderlich III, 24, 15—17. Der Aussage des Propheten Hesekiel, Gott habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe, Hesek. 33, 11, hält Calvin entgegen: *Experientia* docet, ita velle (Deum) resipiscere quos ad se invitat, ut non tangat omnium corda. Auf den Einwurf, daß dann aber den allgemeinen Verheißungen nicht zu trauen sei, antwortet er: Quamlibet universales sint salutis promissiones, nihil tamen a reproborum praedestinatione discrepant, modo in earum *effectum* mentem dirigamus.

75) Dogmatik, S. 286.

for an end which is never to be attained. This cannot be affirmed of any rational being who has the wisdom and power to secure the execution of his purposes. Much less can it be said of Him whose power and wisdom are infinite. *If all men are not saved, God never purposed their salvation and never devised and put into operation means designed to accomplish that end.* We must assume that the *result* is the interpretation of the purposes of God." Und speziell in bezug auf das Verdienst Christi fügt Hodge noch hinzu: "If equally *designed* for all men, it must *secure* the salvation of all."[76] Das ist menschliche Philosophie über den Willen Gottes, aber nicht Schriftlehre. Die Schrift lehrt allerdings, "that God *intends* what is never *accomplished*". Die Schrift lehrt, daß Gott beabsichtigt, die Welt durch Christum selig zu machen, Joh. 3, 17: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern *ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ*, und daß dennoch Gottes Absicht an einem Teil der Welt nicht erreicht wird, V. 18: „Wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes." Die Schrift lehrt, daß Christus auch für die gestorben ist, die verloren gehen, Röm. 14, 15: *μὴ τῷ βρώματί σου ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε;* ebenso 2 Petr. 2, 1. 2. Auch an zahlreichen Beispielen lehrt die Schrift, daß Gott die Seligkeit derer will, an welchen er seinen Willen nicht erreicht. In bezug auf Jerusalem erklärt Christus: *ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου . . . καὶ οὐκ ἠθελήσατε*, Matth. 23, 37. Von den Pharisäern und Schriftgelehrten heißt es, daß sie den Willen Gottes (*τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*), der auch ihre Seligkeit wollte,[77] *ἠθέτησαν*, zu nichte machten, Luk. 7, 30. Die Juden von Antiochia vermochten es auch, die ihnen von Gott zugedachte und im Wort des Evangeliums angetragene Seligkeit zurückzuweisen, wie der Apostel ausdrücklich erklärt: *Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς κτλ.* Der Satz: "We must assume that the *result* is the interpretation of the purposes of God" ist also als ein Menschengedanke zu bezeichnen, der im krassesten Gegensatz zu den Schriftaussagen steht. Nach diesem schriftwidrigen

---

76) Systematic Theology II, 323.

77) Auch die Johannestaufe war nicht eine leere Zeremonie, sondern geschah *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nach Mark. 1, 4.

Menschengedanken aber deuten nun die Vertreter der gratia particularis die auf die gratia universalis lautenden Schriftaussagen um, indem sie für die allgemeinen Begriffe: „alle Menschen", „Welt", „ganze Welt" 2c. wider den Kontext und die Wortbedeutung die partikularen: „allerlei Menschen", „die Erwählten", „die Kirche" 2c. einsetzen und den im Schriftwort ausgedrückten allgemeinen Gnadenwillen für eine bloße voluntas signi erklären, der nach der voluntas beneplaciti, wonach Gott die Seligkeit nur der Erwählten wolle, zu verstehen sei.[78)]

Daß die Gnade Gottes, wiewohl sie ihr Ziel nicht bei allen Menschen erreicht, dennoch mit Recht eine gratia seria et efficax zu nennen sei, und woher es komme, daß die Menschen mit ihrer endlichen Macht dem Willen des allmächtigen Gottes erfolgreich widerstehen können, wird in dem folgenden Abschnitt dargelegt.

c. **Ernstliche Gnade.** Die gnädige Gesinnung Gottes in Christo ist nicht ein müßiges Zuschauen Gottes (otiosa complacentia, nuda velleitas), sondern eine ernstliche und wirkungskräftige (gratia seria et efficax). Diese Eigenschaft müssen wir auf Grund der Schrift von der Gnade Gottes aussagen: 1. weil Christus der Kirche befohlen hat, in alle Welt zu gehen und aller Welt das Evangelium, das ist, die Tatsache, daß Gott um Christi willen allen Menschen gnädig ist, zu verkündigen;[79)] 2. weil der Heilige Geist in allen, die das Evangelium hören, den Glauben an das Evangelium wirken will. Besonders klar tritt dies Matth. 23, 37 hervor, wo Gottes Gnadenabsicht in bezug auf das im Unglauben bleibende Jerusalem mit den Worten beschrieben wird: *ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου*. *'Επισυναγαγεῖν* heißt geistlich versammeln, zum Glauben bringen; und daß Christus nicht bloß äußerlich und obenhin,

78) Calvin im Kommentar zu 1 Tim. 2, 4: De hominum *generibus*, non de *singulis* personis sermo est. Ebenso in Institutt. III, 24, 16. Shedd bezieht (*Dogmatic Theology* II, 479) alle Stellen, die eine Erlösung der Welt durch Christum aussagen, auf die Kirche. Chamier: Etsi Deus velit omnes homines salvari voluntate illa sive *signi* sive conditionata sive non efficaci, at non vult tamen omnes salvari voluntate illa *beneplaciti* sive absoluta sive efficaci. (Panstrat. III, 7, 6; bei Quenstedt II, 13.) Vgl. in L. u. W. 44, S. 65—166, F. Pieper: „Geraten Lutheraner angesichts der Schriftstellen, welche von der Prädestination handeln, in Verlegenheit?" Hier ist auf alle Einwürfe, mit denen die Reformierten die universalen Schriftaussagen in partikulare verwandeln wollen, eingegangen und zugleich der Nachweis geführt, daß alle Schriftstellen, die von der *Confession of Faith* für die gratia particularis angeführt werden, diese nicht beweisen.

79) Mark. 16, 15; Luk. 24, 47; 2 Kor. 5, 19.

sondern sehr angelegentlich und ernstlich die Kinder Jerusalems versammeln wollte, kommt noch besonders durch den Zusatz zum Ausdruck: „wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt“.[80] Ebenso lehrt die Schrift, daß Gottes Gnadenwille und Gnadenwirkung nicht bloß auf die erste Hervorbringung, sondern auch auf die Erhaltung und Vollendung des Glaubens sich erstrecke, Phil. 1, 6: *ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ;* 3. weil die Schrift die Tatsache, daß viele Hörer des Evangeliums tatsächlich nicht zum Glauben kommen, nicht auf ein Vorbeigehen mit der Gnade und einen Mangel der ernstlichen Gnadenwirkung Gottes, sondern auf den Widerstand zurückführt, wodurch die Menschen sich beharrlich wider die Gnadenwirkung des Heiligen Geistes setzen, Matth. 23, 37: *ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν ... καὶ οὐκ ἠθελήσατε;* Apost. 7, 51: *ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε.* Wenn man nicht darauf verzichten will, aus bestimmten Worten der Schrift einen bestimmten Sinn zu entnehmen, so ist hier ausgesprochen, daß der Heilige Geist auf die unbekehrt bleibenden Juden gleichsam eindrang, sie zu bekehren, und daß der ernstlich beabsichtigte Erfolg nur durch das Widerstreben der Juden verhindert wurde.[81] Denn allerdings kann der Wirkung Gottes, wodurch er den Glauben in den Menschen hervorbringen will, widerstanden werden (gratia resistibilis). Die Möglichkeit des

80) Dazu Luther VII, 1260 f.: „Christus braucht einer sehr lieblichen und tröstlichen Figur, daß er sich vergleicht einer Gluckhenne. . . . Es ist kein Vogel, ja schier kein Tier, das sich so herzlich und so mit großem Ernst seiner Jungen oder Küchlein annimmt, als eben eine Henne. Siehe doch, wie sie lebt und tut für ihre Küchlein, daß sie auch gar eine andere Stimme und Geschrei gewinnt, wenn sie ihre Küchlein führt. Siehe, wie sie sich ziert und die Flügel ausbreitet, ja einem wohl gar auf den Hals fliegen darf, daß kein Tier einen solchen Affekt hat, als eine Henne hätte. . . . Also malt sich der HErr Christus selbst ab und hat dasselbige auch oft mit dem Werk beweiset, daß er sei gleichwie eine Gluckhenne. Denn erstlich ist Moses gewesen, der versammelte das Volk auch unter das göttliche Wort und seinen Schutz. Also hat auch David, Jesaias, Jeremias und alle Propheten getan, daß sie sind Federn und Flügel alle gewesen, unter welchen Fittichen und Flügeln Gott gerne das jüdische Volk versammelt hätte. Aber Christus sagt allhier: David habt ihr verjagt, Jesaiam erschlagen, Eliam verjagt und alle andern Propheten totgeschlagen und habt nicht gewollt unter diese Flügel. Also bin ich jetzt und meine Apostel auch Gluckhennen, wir glucken und rufen: Höret uns, kriechet unter unsere Flügel 2c.! Und wenn Gott noch Prediger schickt und sein Wort gibt, so breitet er die Flügel aus, auf daß wir darunter kriechen, Schutz, Schirm und Hilfe da suchen sollen wider den Weiher, den Teufel, und all seine Engel.“

81) L. u. W. 44, 99.

menschlichen Widerstandes der göttlichen Wirksamkeit gegenüber ist freilich nicht, wie man neuerdings wieder versucht hat, damit zu erklären, daß die Wirkung, wodurch Gott den Glauben in den Menschen hervorbringt, nicht eine Wirkung der göttlichen Allmacht sei.[82] Die Allmachtswirkung lehrt die Schrift sehr klar, wenn sie von den Christen Eph. 1, 19. 20 sagt: *Πιστεύοντες κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.*[83] Wohl aber müssen wir auf Grund der Schrift sagen: Die Wirksamkeit Gottes, die sich durch die Gnadenmittel vollzieht, hat die Eigenart, daß ihr widerstanden werden kann, wiewohl es auch eine Allmachtswirkung ist. Der Satz Luthers ist schriftgemäß: Gott, durch Mittel wirkend, kann widerstanden werden; Gott, ohne Mittel in aufgedeckter Majestät wirkend, kann nicht widerstanden werden.[84] Wenn Christus durch sein Wort mit den Menschen handelt und zu ihnen spricht: *Δεῦτε πρός με πάντες,* Matth. 11, 28, so ist Widerstand möglich, denn Christus berichtet: *οὐκ ἠθελήσατε,* Matth. 23, 37. Wenn Christus aber am Jüngsten Tage, in aufgedeckter Herrlichkeit (*ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*) erscheint, ist jeder Widerstand ausgeschlossen, wie Christus ebenfalls berichtet: *συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη κτλ.*, Matth. 25, 31. 32. Der Satz der Vertreter der gratia particularis, daß Gott, wo er ernstlich wirke, nicht widerstanden werden könne, ist also auf Grund der Schrift dahin zu berichtigen, daß Gott, durch Mittel wirkend, auch wenn er ernstlich wirkt, widerstanden werden kann.[85]

---

82) So z. B. Dieckhoff im Gnadenwahlsstreit. Vgl. die Abhandlung „Widerstehliche und unwiderstehliche Gnade“ L. u. W. 1887, S. 117 ff.

83) Ebenso 2 Kor. 4, 6. Vgl. F. Pieper, Grunddifferenz rc., S. 16 f.

84) Luther sagt in De servo arbitrio: Aliquem posse extolli supra Deum, quatenus est praedicatus et cultus, id est, supra verbum et cultum, quo Deus nobis cognitus est et nobiscum habet commercium. Sed supra Deum non cultum nec praedicatum, ut est in sua natura et majestate, nihil potest extolli, sed omnia sunt sub potenti manu ejus. (Opp. v. a. VII, 221 sq. St. L. XVIII, 1794.) Dies ist der biblische Begriff der „göttlichen Selbstbeschränkung“, deren Kenntnis man bei Luther und in der F. C. vermißt. (Vgl. Öttingen, Dogmatik II, 1, 591.) Die neueren Synergisten reden irrig von einer „göttlichen Selbstbeschränkung“ in dem Sinne, daß Gott darauf verzichtet, allein, ohne menschliche Beihilfe, den Glauben an das Evangelium zu wirken.

85) Wir haben hierzu ein Seitenstück im Reich der Natur. Das natürliche Leben in Pflanzen, Tieren und Menschen wird allein durch Gottes Allmacht erzeugt und erhalten, und doch kann der Mensch mit seiner beschränkten Macht pflanzliches, tierisches und menschliches Leben hindern und, wenn es entstanden ist, zerstören.

Damit fällt aber das ganze calvinistische Argument, daß der „Erfolg“ die rechte Auslegung für den Willen Gottes sei, dahin.

Auch die göttliche Handlung der Verstockung ist nicht ein Beweis gegen, sondern für die gratia seria et efficax, wenn die Verstockung schriftgemäß aufgefaßt wird. Nach der Schrift ist die Verstockung nicht eine absolute, sondern sie vollzieht sich auf dem Grunde der menschlichen Schuld, das heißt, des Widerstandes gegen Gottes Wort und Willen. Die Verstockung ist das Zorngericht Gottes über diejenigen, welche die ihnen dargebotene Gnade verachten und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes widerstreben. Sie erfolgt, wie es Röm. 11, 9 ausdrücklich heißt, „zur Wiedervergeltung“ (*εἰς ἀνταπόδομα*).[86] Dies geht auch aus dem Zusammenhang der Stellen in den Evangelien hervor, an denen über Verstockung, Verblendung, Verbergung der Gnade 2c. berichtet wird: Joh. 12, 40; Matth. 13, 14. 15; 11, 25. 26; 23, 38 2c. Den Worten Joh. 12, 40: „Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstocket“ 2c. gehen die Worte vorher (V. 35—37): „Da sprach JEsus: Es ist das Licht noch eine kleine Zeit bei euch. Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, auf daß euch die Finsternis nicht überfalle. . . . Glaubet an das Licht, dieweil ihr es habt, auf daß ihr des Lichtes Kinder seid. Solches redete JEsus und verbarg sich vor ihnen. Und ob er wohl solche Zeichen vor ihnen tat, glaubten sie doch nicht an ihn.“ Dem Bericht von der Verbergung der Gnade Matth. 11, 25: *ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν*, geht ein Bericht von der dringlichsten Anerbietung der Gnade vonseiten Gottes vorher, V. 20 ff.: „Da fing er an die Städte zu schelten, in welchen am meisten seiner Taten geschehen waren und hatten sich doch nicht gebessert“ 2c. Und indem die Personen, denen die Verbergung widerfuhr, als *σοφοὶ καὶ συνετοί* beschrieben werden, kommt zum Ausdruck, daß sich hier ein Strafgericht an Leuten vollzieht, die der göttlichen Offenbarung der Gnade ihre eigene Weisheit entgegenstellten.[87] Dem Bericht der Entziehung der Gnade,

---

86) Meyer im Kommentar: „So müsse sie (die Juden) Wiedervergeltung betreffen für das, was sie getan, indem sie nämlich den Glauben an Christum verworfen haben.“

87) So auch Luther zu diesen Worten (VII, 133 f.): „Christus rühmet hier, Gott tue recht, daß er seine Geheimnisse diesen Weisen und Klugen verbirgt, weil sie selbst über, nicht unter Gott sein wollen. Nicht, daß er es in der Tat oder dem Willen nach verberge, da er ja befiehlt, es öffentlich unter dem ganzen Himmel und in allen Landen zu predigen, sondern

Matth. 23, 38: ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος, gehen die Worte unmittelbar vorher: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten. ... Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen ..., und ihr habt nicht gewollt." Wenn also Juden verstockt wurden, so ging dem vorher, was Stephanus ihnen Apost. 7, 51 vorhielt: „Ihr widerstrebet allezeit dem Heiligen Geist, wie eure Väter, also auch ihr." Die Schriftlehre von der Verstockung ist also ein Beweis nicht gegen, sondern für die gratia seria et efficax.[88])

Aber die gratia seria et efficax hat die christliche Kirche nicht nur gegen die Calvinisten, sondern auch gegen die Synergisten festzuhalten, insofern diese die Wirkung der göttlichen Gnade nur auf die Möglichkeit, nicht auf die Wirklichkeit des Glaubens sich erstrecken lassen. Die Arminianer und die synergistischen Lutheraner sagen zwar von der Gnade, daß sie seria, efficax, sufficiens sei, ja alles wirke. Sie fügen dann aber hinzu, daß die göttliche Gnadenwirkung in den Gnadenmitteln doch nicht hinreiche, den Glauben zustandezubringen. Zum tatsächlichen Zustandekommen des Glaubens sei die menschliche Mitwirkung erforderlich. Die einen nennen das, wovon der Glaube neben der göttlichen Gnadenwirkung noch abhängen soll, geradezu menschliche Mitwirkung (cooperatio) und Betätigung des natürlichen freien Willens.[89]) Andere nennen

daß er eine solche Predigt erwählt hat, vor welcher die Weisen und Klugen von Natur einen Abscheu haben, und die ihnen durch ihre eigene Schuld verborgen ist, weil sie dieselbe nicht haben wollen, wie Jes. 6, 9 heißt: ‚Sehet es und merket es nicht.' Siehe, sie sehen, das ist, sie haben die Lehre, welche offenbarlich und öffentlich gepredigt worden ist, und doch sehen sie nicht, weil sie sich von derselben abkehren und sie nicht haben wollen. So verbergen sie sich selbst durch ihre eigene Blindheit die Wahrheit."

88) L. u. W. 44, 101 f.: „Es ist ein sonderlicher Betrug des Teufels, wenn man bis auf die neueste Zeit die Verstockung als Beweis für die partikulare Gnade und Gnadenwirkung des Heiligen Geistes angeführt hat, während sie doch gerade das Gegenteil beweist. ... Wir möchten den oben angeführten Ausspruch Gerhards noch etwas erweitern. Wir möchten sagen: Den allgemeinen ernstlichen Gnadenwillen Gottes beweisen: die Worte der Schrift, die Tränen Christi, der Eid Gottes und — das Zorngericht der Verstockung, das heißt, der Zorn Gottes über diejenigen, welche seine heiße Liebe in Christo verachten und dem Heiligen Geist widerstreben." Auch Luther zu Matth. 13, 15: „Ich wollte ihnen zwar gerne helfen, spricht er (Gott), deshalben sende ich ihnen meinen Sohn; aber die Verstockung ihres Herzens steht meinem Willen und ihrer Seligkeit entgegen." (VII, 195.)

89) Die Apol. Conf. Remonstr. nennt die Gnade gratia efficax ex eventu in dem Sinne, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad pro-

es die durch die Gnade ermöglichte „Selbstentscheidung“, das rechte menschliche „Verhalten“ oder Nachgeben der Gnade gegenüber, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens ꝛc.[90] Der Sinn bleibt immer derselbe, nämlich der, daß die göttliche Wirkung in den Gnadenmitteln nicht zureicht, den Glauben selbst hervorzubringen. Die Schrift aber lehrt, daß die Gnade den Glauben nicht bloß möglich, sondern auch wirklich macht, oder nicht bloß die Kraft zum Glauben, sondern auch den Akt des Glaubens gibt, Phil. 1, 29: *Ὑμῖν ἐχαρίσθη ... τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν.* Das Nähere bei der Lehre von der Bekehrung. Der Hinweis hier war nötig, um die gratia seria et efficax schriftgemäß zu bestimmen.

Freilich entsteht nun, wenn auf Grund der Schrift sowohl die gratia universalis, seria et efficax als auch die sola gratia festgehalten wird, eine Frage, welche zu allen Zeiten die crux theologorum gewesen ist, nämlich die Frage: Warum werden dann nicht alle Menschen bekehrt und selig? Sowohl die Calvinisten als die Synergisten haben, wie aus dem Dargelegten hervorgeht, eine Antwort auf diese Frage. Die Calvinisten beantworten diese Frage durch die Leugnung der *universalis* gratia und die Synergisten durch die Leugnung der *sola* gratia. Beide Lösungen widersprechen der Schrift. Die lutherische Kirche erkennt an diesem Punkte ein in diesem Leben unlösbares Geheimnis an und lehrt, daß die universalis gratia und die sola gratia ohne rationelle Vermittlung nebeneinander festzuhalten seien, oder, was dasselbe ist, daß bei dieser Frage alle Gedanken sich innerhalb dieser Grenzen zu halten haben: wer selig wird, wird allein aus Gnaden selig, nicht infolge einer geringeren Schuld oder eines besseren Verhaltens der Gnade gegenüber; wer verloren geht, geht durch eigene Schuld verloren, nicht aus einem Mangel der Gnade und Gnadenwirkung Gottes.[91]

---

ducendum assensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum *sine cooperatione liberae voluntatis humanae,* ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate. (Vgl. Winer, Komp. Darstell. ꝛc., 3. Aufl., S. 81 f.)

90) So Latermann und die meisten neueren Lutheraner. Vgl. Luthardt, Christl. Glbslehre 1898, S. 441 f. — *Lutheran Standard* vom 28. Februar 1891: “According to the revealed order of salvation the actual final result of the means of grace depends not only on the sufficiency and efficacy of the means themselves, but also upon the conduct of man in regard to the necessary condition of passiveness and submissiveness under the Gospel call.” Vgl. F. Pieper, Grunddifferenz ꝛc., S. 19 ff.

91) F. C. 716, 57—64. Vgl. F. Pieper, Grunddifferenz ꝛc., S. 12—26.

Die mancherlei Versuche, dieses Problem zu lösen, offenbaren nicht theologische Reife, sondern theologische Unreife. Die allgemeine Gnade ist und bleibt ein Artikel des Glaubens. Auch der Umstand, daß nicht alle Völker der Erde und alle einzelnen Personen innerhalb eines Volkes das Evangelium gehabt haben, soll uns nicht bewegen, die in der Schrift so klar gelehrte gratia universalis et seria in Zweifel zu ziehen. Es sind, wie die Konkordienformel erinnert, unbegreifliche Gerichte Gottes, wenn Gott die Verachtung des Evangeliums auch an den Nachkommen straft.[92] Die Konkordienformel hat hierfür Schriftgrund in Röm. 11, 33 f. Um die allgemeine Gnade vor dem Forum des menschlichen Begreifens zu retten, hat man teils gemeint, daß die Heiden um Christi willen auch ohne Glauben an das Evangelium auf Grund ihrer Tugendbestrebungen selig werden,[93] teils angenommen, daß noch nach diesem Leben eine Gelegenheit, das Evangelium zu hören und zu glauben, geboten werde.[94] Aber das sind Menschengedanken, die in der Schrift keinen Grund haben. Die Schrift weiß von keinem Heil für die Menschen ohne den Glauben an das Evangelium.[95] Auch weiß die Schrift von keiner Gelegenheit zum Glauben nach diesem Leben. 1 Petr. 3, 18 ff. (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε*) handelt nach dem Zusammenhange nicht von der Verkündigung des Evangeliums, sondern von einer Gerichtsverkündigung denen gegenüber, die hier auf Erden Gottes Wort hatten und verachteten. Die eingehende Besprechung dieser Stelle bei der Lehre von der Höllenfahrt Christi. Darum bleibt uns, wollen wir anders Schriftgrund unter den Füßen behalten, nur eins übrig: wir müssen die Allgemeinheit der seligmachenden Gnade auf Grund des klaren Schriftzeugnisses glauben. Die geschichtliche Erfahrung scheint ihr zu widersprechen. Aber es geziemt uns nicht,

---

92) F. C. 716, 58.

93) So z. B. Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. I, 568 f.

94) Martensen, Kliefoth 2c.

95) Mark. 16, 15 f.; Joh. 3, 16 2c. Nach der Schrift erscheint das Licht des Heils in einem Lande erst mit der Predigt des Evangeliums. Jes. 9, 1 ff.; 60, 1 ff.; Apost. 13, 47 ff. Gr. Kat. 460, 66: „Was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darum sie im ewigen Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den HErrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind."

die klare Schrift nach dem uns nicht klaren geschichtlichen Walten Gottes auszulegen. Im ewigen Leben, wo unsere Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge nicht mehr fragmentarisch (ἐκ μέρους, 1 Kor. 13, 12) sein wird, wird auch dieses Dunkel licht sein.

4. Zur kirchlichen Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes.

Die gnädige Gesinnung, welche Gott in Christo für alle Menschen hegt, nennt die Schrift auch Gottes Willen gegen die Menschen, 1 Tim. 2, 4: „Gott will (θέλει), daß allen Menschen geholfen werde" 2c. Bei den Verhandlungen über diesen Willen Gottes sind die Ausdrücke voluntas absoluta, ordinata, conditionata, antecedens und consequens, revelata und abscondita gebraucht worden. Beurteilt man diese Ausdrücke nach der Schrift, so ist zu sagen:

1. Der Wille, wonach Gott alle Menschen selig machen will, ist nicht ein absoluter (voluntas absoluta), sondern ein geordneter (voluntas ordinata) zu nennen, weil er sowohl auf Christi Verdienst (satisfactio vicaria) sich gründet, als auch die Gebemittel (media δοτικά) vonseiten Gottes, das Evangelium und die Sakramente, und das Nehmemittel (medium ληπτικόν) aufseiten des Menschen, den Glauben, in sich schließt. Gott will alle Menschen selig machen, aber um Christi willen und auf dem Wege der Gnadenmittel und des Glaubens. Absolut könnte man diesen Willen Gottes nur insofern nennen, als er von menschlicher Würdigkeit völlig unabhängig ist; denn Gott will die Seligkeit der gesamten Menschheit und der einzelnen Personen χάριτι, ganz losgelöst von den Werken der Menschen, χωρὶς ἔργων νόμου. Was die menschliche Würdigkeit anlangt, so ist unter den Menschen kein Unterschied, πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 23.

2. Der Ausdruck bedingter Wille (voluntas conditionata) ist mehrdeutig. Wird er gleichbedeutend mit voluntas ordinata gebraucht — und das ist hin und wieder auch von Luther und andern rechtgläubigen Lehrern geschehen[96] —, so ist er sachlich richtig.

---

96) So Luther in dem Fakultätsgutachten über die allgemeine und Privatabsolution (an den Rat zu Nürnberg, 1539): „Daß auch gedachte Absolution conditionalis ist, ist sie, wie sonst auch eine gemeine Predigt und eine jede Absolution, beide gemein und privat, hat die Kondition des Glaubens; denn ohne Glauben entbindet sie nicht, und ist darum nicht ein Fehlschlüssel. Denn der Glaube bauet

Sachlich Falsches bezeichnet der Ausdruck „bedingter Wille“, wenn er gebraucht wird, um irgendeine menschliche Leistung bei der Aneignung des Heils zum Ausdruck zu bringen. So reden alte und neue Synergisten mit Vorliebe von einem „bedingten Gnadenwillen“ Gottes, weil sie die Entstehung des Glaubens oder die Bekehrung nicht der Alleinwirksamkeit Gottes zuschreiben, sondern den Menschen zur Bekehrung durch „Selbstentscheidung“, gutes „Verhalten“, Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens 2c. mitwirken lassen. Auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „bedingter Gnadenwille“ und die Verwendung desselben, um menschliches Verdienst und Werklehre zu verdecken, haben auch schon alte Theologen aufmerksam gemacht. Konditionalsätze können sowohl eine eigentliche Bedingung, das heißt, die Forderung einer Leistung, bezeichnen, z. B.: „Wenn du arbeitest, erhältst du Lohn“, als auch die bloße Art und Weise angeben, wie etwas zustandekommt, z. B.: „Wenn du issest, wirst du satt.“ Auf die konditionalen Schriftaussagen gesehen, stellt sich die Sache so: Bei der Beschreibung des Gesetzeswillens Gottes durch den Satz: „Wenn du das Gesetz hältst, wirst du selig“ drückt das „wenn“ eine eigentliche Bedingung oder Leistung aus; bei der Beschreibung des *göttlichen* Gnadenwillens aber durch die Redeweise: „Wenn du das Evangelium glaubst, wirst du selig“ bezeichnet „wenn“ immer nur die Art und Weise oder den Weg der Aneignung der Gnade, nie eine Leistung vonseiten des Menschen, weil die Schrift den Glauben bei der Erlangung der Gnade und Seligkeit jeder menschlichen Leistung entgegensetzt, Röm. 3, 28: *πίστει . . . χωρὶς ἔργων νόμου;* Gal. 2, 16: *ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.*[97])

---

nicht auf unsere Würdigkeit, sondern ist nur so viel, daß einer die Absolution annimmt und ja dazu sagt.“ (Walch XXI, 424 f.)

97) Heerbrand: Fides non est *conditio* neque ut conditio requiritur, proprie loquendo. Quia non propter ejus dignitatem vel meritum aut quatenus est opus, promittitur aut offertur justificatio. Est enim fides quoque (als Werk oder inhärierende Qualität) imperfecta; sed est *modus* quidam, oblatum beneficium et donatum per et propter Christum accipiens. Den Glauben mit einer Hand vergleichend, fügt Heerbrand hinzu: *Manus* non conditio dicitur, sed medium et instrumentum, quo eleemosyna accipitur. (Comp., 379 sq.) Auch spätere Theologen sind sehr beflissen, den „sittlichen“ Begriff des Glaubens *abzuweisen*, wenn der Glaube eine Bedingung der Aneignung des Evangeliums genannt wird. So Seb. Schmidt: Equidem *conditio* vocata pridem etiam est fides justificans a nostratibus theologis. Sed conditio intelligenda est non *moralis*, sed physica, ut sic loquar, instrumenti necessarii. Quando namque dico: *Si* credideris, salvaberis, non con-

3. In bezug auf die Unterscheidung zwischen einem vorhergehenden oder ersten (vol. antecedens, vol. prima) und einem nachfolgenden oder zweiten Willen (vol. consequens, vol. secunda)[98] ist viel Ungehöriges für und wider beigebracht worden. Die Unterscheidung ist schriftgemäß, wenn sie gebraucht wird, um den Joh. 3, 17. 18 ꝛc. ausgesprochenen Gedanken auszudrücken. Nach dieser Schriftaussage sollen wir uns Gott zunächst so vorstellen, daß er alle Menschen durch den Glauben an Christum selig machen will (vol. *prima*), V. 17. 18a: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde; wer an ihn glaubet, wird nicht gerichtet.“ Verdammen will Gott erst dann, wenn die Menschen nicht an Christum glauben (vol. *secunda*), V. 18b: „Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat (*ὅτι μὴ πεπίστευκεν*) an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.“ Es ist ein durchaus schriftwidriger Gedanke, wenn der Calvinismus sich den Willen Gottes von vornherein als zweiteilig vorstellt, als ob Gott einen Teil der Menschen selig machen, den andern Teil verdammen wolle. Richtig ist der Einwurf, daß es in Gott kein Vorher und Nachher gebe.[99] So richtig es ist, daß es in Gott keine Zeit, sondern nur

ditionem moralem, sub qua salvandus sis, sed necessitatem instrumenti, per quod salvandus es, significo. (Articulorum F. C. Repetitio, p. 235; bei Baier ed. W. III, 268.) In bezug auf die Mehrdeutigkeit der Konditionalsätze und ihren Mißbrauch seitens der Römischen bemerkt Gerhard: Particula *si* aut est *αἰτιολογική* aut *συλλογιστική*, id est, designat causam vel consequentiam. In concionibus *legalibus:* si feceris hoc, vives, particula *si* est *αἰτιολογική*, siquidem obedientia est causa, propter quam servantibus legem datur vita aeterna; sed in *evangelicis* promissionibus: si credideris, salvus eris, particula *si* est *συλλογιστική*, denotatur enim *modus* applicationis divinitus constitutus, soli fidei competens. (Locus de ev., § 26.)

98) So redet Chrysostomus (Homil. I in Epist. ad Ephes.) von einem *θέλημα προηγούμενον* und *πρῶτον*, wonach Gott will, daß die Sünder nicht verloren werden, und von einem *θέλημα δεύτερον*, wonach Gott will, daß die beharrlichen Sünder schließlich umkommen. Joh. Damascenus (De orthod. fide II, 29): *Λέγεται τὸ μὲν πρῶτον* (scil. daß Gott die Seligkeit aller Menschen will) *προηγούμενον θέλημα . . . τὸ δὲ δεύτερον* (daß Gott die Sünder strafen will) *ἑπόμενον θέλημα*. Vgl. die historische Ausführung bei Buddeus, Institutiones, 1741, p. 227.

99) So antwortet der reformierte Theolog Voetius auf die Frage: An voluntas recte distinguatur in antecedentem et consequentem? also: Si per antecedentem intelligitur voluntas proprie dicta seu beneplaciti, negandum. In Deo enim seu in actu volendi Dei seu a parte actus volendi *nec prius est nec posterius*, nec antecedens nec consequens, nec conditio nec conditio-

„eitel Gegenwart" gibt, so grundverkehrt ist es, danach unsere Gotteserkenntnis bestimmen zu wollen. Es kommt für unsere Erkenntnis Gottes nicht darauf an, wie die Dinge in Gott sind — Gott in seinem Wesen ist für uns Menschen φῶς ἀπρόσιτον, 1 Tim. 6, 16 —, sondern darauf, wie Gott in gnädiger Herablassung zu dem unvollkommenen menschlichen Auffassungsvermögen in der Heiligen Schrift sich uns offenbart. Nach der in der Schrift vorliegenden göttlichen Offenbarung aber müssen und sollen wir Menschen einen göttlichen Akt vor dem andern denken. Dies haben lutherische Theologen mit Recht sehr entschieden Calvinisten gegenüber betont.[100]) Wir müssen festhalten: Zwar gibt es in Gott keine Zeit, sondern Gott ist der unterschiedslos Ewige (Deus temporis est expers); auch gibt es in Gott keine Teile, sondern Gott ist der absolut Einfache (Deus ab omni compositione vera et reali liber est). So darf auch die Unterscheidung zwischen einem ersten und zweiten Willen Gottes nicht dahin verstanden werden, als ob es in Gott eine zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken und zwei geteilte Willen (duae reapse distinctae voluntates) gäbe. Aber Gott in seiner unterschiedslosen Ewigkeit und in seiner absoluten Einfachheit ist Gott in seiner Majestät und für uns Menschen unerkennbar. Wir Menschen sind mit unsern Vorstellungen an Zeit und Raum gebunden. Weil Gott aber von uns Menschen dennoch erkannt werden will, so ist er selbst aus seiner uns unzugänglichen Majestät herausgetreten und in seinem Wort Mensch geworden. In seinem Wort redet Gott mit uns nach der Weise der Menschen, das heißt, so, wie wir Menschen es verstehen können. Luther sagt: „Gott handelt mit uns nicht nach seiner Majestät, sondern zieht menschliche Gestalt an und redet mit uns durch die ganze Schrift wie ein Mensch mit einem Menschen . . . alles redet er mit uns ohne Majestät und, daß ich so sage, unter Ent-

---

natum, sed purus simplex et indivisibilis actus voluntatis, quo omnia vult, quae vult, sicuti uno simplicissimo actu intelligit, quae intelligibilia sunt. (Select. disputationum P. V, p. 88. Bei Heppe, Dogmatik der ref. K., S. 71 f.)

100) So führt Hollaz aus, daß lutherische Theologen mit der Unterscheidung von vol. antecedens und consequens nicht eine Zeit in Gott setzen oder wirkliche Teile im Willen Gottes annehmen, sondern: dicitur voluntas Dei antecedens et consequens *ab ordine rationis nostrae* (nach der Ordnung unsers Auffassungsvermögens) diversos volendi actus in Deo pro diversa objectorum consideratione distinguentis et unum actum *prae* altero considerantis. (Examen, P. III, s. 1. c. 1. qu. 5.) Reusch: In puncto rationis (begrifflich) saepe una Dei perfectio *ante* est concipienda, quam altera perfectio in Deo concipi potest. (Annotationes in Baieri Comp., p. 176.)

äußerung der göttlichen Gestalt (exinanita forma Dei)."[101] Die Sachlage ist daher für unsere Gotteserkenntnis diese: Weil wir Menschen von dem absolut einfachen Gott keine Vorstellungen haben können, so offenbart sich uns Gott in der Schrift „stückweise", das heißt, nach verschiedenen Eigenschaften (attributa), die zwar in Gott völlig eins sind, von uns aber auf Grund der göttlichen Offenbarung unterschieden werden müssen.[102] Und weil wir Menschen mit unsern Gedanken an eine Zeitfolge gebunden sind, so hat Gott selbst in seinem Wort uns geoffenbart, wie wir eins nach dem andern zu denken haben, oder in welcher Ordnung und Abfolge unsere Gedanken über Gott und Gottes Willen sich bewegen müssen, wenn sie rechte Gedanken sein sollen. Auf diese Weise haben wir Menschen in diesem Leben zwar keine adäquate, die Sache vollkommen deckende, wohl aber eine richtige, für die Schwachheit dieses Lebens passende Gotteserkenntnis. Fragen wir nun: „Wie steht Gottes Wille in bezug auf das Seligmachen und Verdammen der Menschen?" so müssen wir auf Grund von Joh. 3, 17. 18 2c. erst denken, daß Gott keinen Menschen verdammen, sondern alle Menschen ohne Ausnahme durch den Glauben an Christum selig machen will; an zweiter Stelle erst dürfen wir denken, daß Gott die nicht an Christum Glaubenden verdammen will. Wird daher die Unterscheidung von voluntas antecedens (prima) und voluntas consequens (secunda) gebraucht, um die Joh. 3, 17. 18 und durch die ganze Schrift gelehrte Abfolge der Gedanken auszudrücken, daß Gott durch das Evangelium alle Menschen retten und nur die Nichtglaubenden verdammen will, so ist sie als völlig schriftgemäß anzuerkennen. Der Einwurf, daß es in Gott kein Vorher und Nachher gibt, trifft die Sache nicht, da es sich hier nicht darum handelt, wie Gott in sich ist, sondern wie er sich für uns Menschen in seinem Wort geoffenbart hat. Die „absolute Gotteserkenntnis" gehört zu den sine mente soni, an denen das Vokabular gewisser Philosophen und philosophierender Theologen so reich ist. Andererseits ist nicht zu vergessen, daß die Unterscheidung zwischen einem ersten und zweiten Willen in Gott von den Semipelagianern und Synergisten je und je

---

101) Zu 1 Mos. 21, 17. Opp. ex. 5, 138. St. L. II, 1442.

102) Gerhard: Quamvis attributa Dei nec inter se nec ab essentia divina realiter sint in Deo distincta, tamen sigillatim de illis ut agatur, *intellectus nostri imbecillitas* requirit. ‚Condescendit nobis Deus, ut nos consurgamus', Augustinus de spec., c. 112., et cum homines simus, humano modo nobis loquitur. (De nat. Dei, § 51.)

zur Unterbringung ihres Irrtums verwendet worden ist. Man bezieht den zweiten Willen nicht bloß auf die Verdammnis der Ungläubigen, sondern auch auf das Seligwerden der Gläubigen. Und letzteres tut man in der Weise, daß man den ersten Willen Gottes oder den allgemeinen Gnadenwillen nur unter menschlicher Mitwirkung, die man zum Teil in den Glauben selbst hineinschiebt (Selbstbestimmung, rechtes Verhalten ꝛc.), sich durchsetzen und Frucht bringen läßt. Um diesem Mißbrauch von vorneherein zu wehren, ist es geraten, der Weise der Theologen zu folgen, die die voluntas consequens nur auf die um ihres Unglaubens willen Verlorengehenden beziehen.[103] Dies ist sachgemäß. Was nämlich die durch den Glauben Seligwerdenden betrifft, so kommt an ihnen kein neuer Wille zur Ausführung, sondern an ihnen vollzieht sich nur das, was Gott nach seinem allgemeinen Gnadenwillen oder der voluntas antecedens in bezug auf alle Menschen will. Der allgemeine Gnadenwille hat keinen andern Inhalt als diesen, daß Gott aus Gnaden ohne menschliche Werke und Mitwirkung alle Menschen durch den Glauben an Christum selig machen will. Es liegt daher kein sachlicher Grund vor, in bezug auf die, welche durch den Glauben an Christum selig werden, eine Teilung des Willens Gottes in einen ersten und zweiten Willen vorzunehmen. Vielmehr leistet diese Teilung dem Irrtum Vorschub, als ob der allgemeine Gnadenwille nicht ein ernstlicher und wirksamer Wille wäre, sondern erst durch den als menschliche Leistung gefaßten Glauben zu einem kräftigen Gnadenwillen gemacht werde. Um bei der Verwendung der Unterscheidung zwischen voluntas antecedens und consequens eine klare Sache zu behalten, sollte man daher sagen: Nach der vol. antecedens will Gott alle Menschen durch den Glauben an Christum selig machen; nach der vol. consequens will er die, welche nicht an Christum glauben, verdammen. Hiermit deckt sich die Terminologie, wonach man die vol. antecedens als Wille der Barmherzigkeit (vol. *misericordiae*) und die vol. consequens als Gerichtswille (vol. *justitiae*) bezeichnet hat.[104]

---

103) Auf diese Verschiedenheit unter den Theologen macht Baier aufmerksam: Hanc (voluntatem consequentem) quidem *aliqui* exponunt praecise de ea, quae ex nostro vitio ortum ducit seu qua vult Deus propter peccatum v. g. *punire, damnare* etc.; *alii* latius accipiunt de ea, quaecunque in nobis sive a peccato sive aliunde causam vel occasionem habet. (Comp. II, 36.)

104) So definiert Gerhard: Antecedens voluntas est, qua Deus ut benignissimus *pater* omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veri-

4. Die Unterscheidung zwischen einem geoffenbarten und verborgenen Willen Gottes (voluntas revelata, signi — voluntas abscondita, beneplaciti) ist ebenfalls viel gemißbraucht worden, ist aber nicht schlechthin zu verwerfen, sondern in ihrem schriftgemäßen Sinn ins Licht zu stellen und festzuhalten. Die Schrift lehrt einerseits einen Willen Gottes, der uns völlig offenbar ist,[105] andererseits deutet sie auf einen Sinn Gottes hin, den kein Mensch erkannt hat noch erkennen kann.[106] Völlig offenbar ist uns aus der Heiligen Schrift sowohl der Gesetzes- als auch der Evangeliumswille Gottes. Nach dem Gesetzeswillen fordert Gott, daß alle Menschen in ihrer ganzen Beschaffenheit und in allen Gedanken, Worten und Werken mit seinem Gesetz übereinstimmen, und spricht er über alle Übertreter das Verdammungsurteil aus.[107] Nach dem Evangelium oder nach seinem Gnadenwillen will Gott alle Menschen *χωρὶς ἔργων νόμου* um Christi willen und durch den Glauben an ihn selig machen. Zwar nennt die Schrift den Gnadenwillen Gottes die geheime, verborgene Weisheit Gottes, die nie in eines Menschen Herz gekommen ist.[108] Aber der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat uns das ganze Geheimnis enthüllt, nämlich: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“[109] Auch in bezug auf den Umfang dieses Gnadenwillens Gottes ist nicht die geringste Dunkelheit vorhanden, wenn wir an die Offenbarung der Schrift uns halten. Nach der Schrift will Gott sich nicht zweiteilig an den Menschen verherrlichen, an einem Teil seine Liebe und Barmherzigkeit, an dem andern Teil seinen Zorn und seine Strafgerechtigkeit demonstrieren, wie die Calvinisten meinen, sondern nach der Schrift will Gott an allen Menschen seine Gnade verherrlichen, weil Gott seinen Sohn nicht gesandt hat in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde.[110] Das Gericht greift erst dann Platz, wenn jemand an den Namen des eingeborenen Sohnes nicht geglaubt hat.[111]

---

tatis venire; consequens voluntas est, qua Deus ut justissimus *judex* finaliter impoenitentes et incredulos vult damnari. (Locus de nat. Dei, § 271.)

105) 1 Kor. 2, 10: *ἡμῖν ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*, scil., was kein Auge gesehen hat 2c. V. 16: *νοῦν Χριστοῦ (νοῦν κυρίου) ἔχομεν.*

106) Röm. 11, 34: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου;* scil. niemand.

107) Matth. 5, 17—19; Gal. 3, 10.

108) 1 Kor. 2, 6—9.

109) Joh. 3, 16.

110) Joh. 3, 17.

111) Joh. 3, 18.

Dies ist die voluntas Dei *revelata*. Man hat diesen Willen auch passend voluntas *signi* genannt in dem Sinne, daß der in seinem Wesen unsichtbare und für uns Menschen nicht erkennbare Gott durch sein Wort aus der Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit heraustritt und durch sein Wort als durch ein in die menschlichen Sinne fallendes Zeichen (signum) sich uns zu erkennen gibt.[112] Andererseits weist die Schrift auf einen hier auf Erden unerkannten *und unerkennbaren Sinn Gottes hin*, wenn sie von „unbegreiflichen Gerichten und unausspürbaren Wegen" Gottes redet und ausruft: „Wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?"[113] Die Schrift unterläßt es auch nicht, die Punkte anzugeben, an denen die Gerichte Gottes für uns unerforschlich werden und wir für seine Wege die Spur verlieren, nämlich dann, wenn wir die Geschicke der einzelnen Personen und der einzelnen Völker (Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Juden und Heiden, Röm. 9—11) miteinander vergleichen. Dann taucht die Frage auf: „Warum die einen vor den andern?" (Cur alii prae aliis?) Die Frage wäre beantwortet, wenn wir sagen dürften: „Die einen haben sich besser verhalten als die andern." Dann hätten wir an dem besseren Verhalten einen „Erklärungsgrund" für die Tatsache, daß die einen vor den andern bekehrt und selig werden. Aber der Apostel sagt: „Wer hat ihm (Gott) etwas zuvorgegeben, so daß ihm wiedervergolten wird?" (V. 35.) Die synergistische Lösung der Schwierigkeit durch Einstellung einer causa discriminis in homine widerspricht also der Schrift. Auch dann wäre die Frage beantwortet, wenn wir sagen dürften, daß Gott nur partikular gnädig ist und daher an einem Teil der Menschen mit seiner Gnade und Gnadenwirkung vorbeigehen, die, welche *tatsächlich* unbekehrt bleiben, gar nicht bekehren will. So der Calvinismus. Aber auch diese Erklärung ist unstatthaft. Den ernstlichen Gnaden=

---

112) Luther: Vocatur voluntas *signi* effectus Dei, quando ipse foras procedit ad nos, nobiscum agens per aliquod involucrum et externas res, quas possumus apprehendere, sicut verbum Dei et caeremoniae ab ipso institutae. (Opp. ex. 2, 173. St. L. I, 489.) Luther hat meistens das Evangelium im Auge, wenn er von der voluntas signi redet. Daß er aber darunter auch das Gesetz befaßt, insofern es in der Schrift geoffenbart ist, versteht sich nicht nur von selbst, sondern wird von ihm gelegentlich auch ausgesprochen. Er sagt von den zehn Geboten und Exempeln des Zornes Gottes: „etiam sunt voluntas signi". (l. c., p. 175. St. L. I, 491.)

113) Röm. 11, 33. 34.

willen Gottes auch gegen das ungehorsame Israel bezeugt der Apostel nicht nur Kap. 10, 21, indem er aus Jes. 65, 2 Gott also redend einführt: „Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt zu einem Volk, das ungehorsam ist und widerspricht",[114] sondern er erklärt auch noch unmittelbar vor dem Hinweis auf die existierenden unbegreiflichen Gerichte Gottes, daß Gott „sie alle" (τοὺς πάντας, die Juden und die Heiden) dem Unglauben anheimgegeben habe (συνέκλεισε), „damit er sich aller erbarme".[115] Das göttliche Erbarmen ist also allgemein, erstreckt sich ebenso weit wie der menschliche Unglaube. So bleibt die Frage, warum die einen vor den andern bekehrt und selig werden, unbeantwortet. Daran fügt der Apostel noch zu weiterer Darlegung und Begründung des unbegreiflichen Waltens Gottes die Aussage, daß alles, was ist und geschieht, „von Gott und durch Gott und zu Gott ist".[116] Das sind, wie Luther erinnert, Worte der göttlichen Majestät. Sie beschreiben Gott als den schlechthin Unabhängigen, der aller Dinge Anfang, Mittel und Ende ist und in dieser seiner Majestät alles durchwaltet nach seiner Weisheit und Erkenntnis, die uns völlig unbegreiflich ist. Kurz, es gibt ein Walten Gottes, dessen Gründe wir nicht erkennen. Das ist der Deus absconditus, die voluntas abscondita. Wir müssen daher die Unterscheidung zwischen dem geoffenbarten und dem verborgenen Gott als schriftgemäß stehen lassen. Aber es gilt nun, sich bei dieser Unterscheidung vor einer Torheit zu hüten, wodurch konsequenterweise die ganze christliche Lehre, wie sie so klar und deutlich in der Schrift geoffenbart vorliegt, unsicher

---

114) Röm. 10, 21.

115) Allerdings ist V. 32 von dem allgemeinen, Juden und Heiden umfassenden göttlichen Erbarmen, also von der gratia universalis die Rede. Der Zusammenhang ist dieser: Die Heiden sollen sich nicht über die Juden erheben. Als Grund dafür gibt der Apostel an, daß Gott auch das Volk der Juden nicht gänzlich verworfen habe, wie die Heiden anzunehmen geneigt waren (V. 17—24), sondern sich auch aus den Juden — während der Zeit der Heiden — seine Kirche sammelt gemäß der den Vätern gegebenen Verheißung (V. 25—29). Der gegenwärtige Unglaube der Juden kann ihn daran so wenig hindern, wie der ehemalige Unglaube der Heiden ihn gehindert hat, sich der Heiden zu erbarmen (V. 31. 32). Dies begründet der Apostel mit dem Schlußsatz V. 32: „Denn er hat sie alle" (Juden und Heiden) „dem Unglauben anheimgegeben, damit er sich ihrer aller erbarme." Es ist hier von Juden und Heiden die Rede, nicht insofern sie erwählt, sondern insofern sie ungläubig sind und Gott beider Unglauben heben will.

116) Röm. 11, 36.

gemacht wird. Die Torheit besteht darin, daß man die *vol. abscondita* in die *vol. revelata* mengt. Es ist dies eine Torheit, weil es schlechterdings nicht angeht, Bekanntes durch Unbekanntes erklären zu wollen. Diese Torheit begeht aber der Calvinismus, indem er aus dem uns Menschen unbegreiflichen geschichtlichen Walten Gottes, daß ein Volk vor dem andern das Evangelium hat und die einen vor den andern bekehrt und selig werden, frank und frei den Schluß zieht, daß es mit dem in der Schrift geoffenbarten allgemeinen Gnadenwillen (gratia universalis) Gottes nichts sei. Dieselbe Torheit begeht der Synergismus. Aus dem uns unbegreiflichen geschichtlichen Walten Gottes, daß die einen vor den andern bekehrt und selig werden, schließt er frank und frei, daß es mit der in der Schrift geoffenbarten sola gratia nichts sei, daß die Bekehrung und Seligkeit des Menschen nicht allein von Gottes gnädiger Gesinnung und von Gottes Gnadenwirkung in den Gnadenmitteln, sondern auch von der menschlichen Selbstentscheidung, dem besseren Verhalten, der geringeren Schuld 2c. abhänge. Der Synergismus mengt die voluntas abscondita in der Weise in die voluntas revelata, daß er die auf die *sola* gratia lautende voluntas aufhebt. Die rechte Weise ist die, daß wir das Vorhandensein der unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege und in diesem Sinne einer voluntas Dei abscondita nicht leugnen — denn die Schrift lehrt sie —, aber bei der Frage, wie Gott gegen die Menschen gesinnt sei und was er mit und an den Menschen tun wolle, das Auge von der voluntas abscondita gänzlich abwenden und Gottes Willen gegen uns allein nach dem in der Schrift bezeugten Willen beurteilen, der sowohl auf die universalis gratia als auf die sola gratia lautet. Dies ist die Weise der lutherischen Kirche in ihrem Bekenntnis. Die Konkordienformel fixiert genau den Punkt, wo Gott für uns unbegreiflich ist. Es ist neben dem, daß Gott alle Dinge weiß und alle Dinge seinem Willen und seiner Bestimmung unterstehen,[117] sonderlich die Tatsache, „daß Gott sein Wort an einem Ort gibt, am andern nicht gibt, von einem Ort hinwegnimmt, am andern bleiben läßt. Item, einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret". Dieses geschichtliche Walten Gottes läßt die Konkordienformel unter Verweisung auf Röm. 11, 33 als ein uns unbegreifliches Geheimnis Gottes stehen und zerrt es in keiner Weise in die

117) F. C. 715 f., 54—56.

voluntas revelata hinein. Sie bricht von hier aus weder die *sola* gratia nieder, wie die Synergisten tun, noch zerstört sie von hier aus die *universalis* gratia, wie es die Weise der Calvinisten ist. Die geoffenbarte sola gratia läßt sie intakt, indem sie von denen, die bekehrt und selig werden, nicht eine geringere Schuld und ein besseres Verhalten, sondern die gleiche Schuld und das gleiche üble Verhalten aussagt. Und die geoffenbarte universalis gratia läßt sie intakt, indem sie das Verlorengehen nicht mit einem partikularen Gnadenwillen, sondern mit der Verachtung des Gnadenwillens begründet.[118] Die Verfasser der Konkordienformel sind sich klar bewußt, daß sie mit der universalis gratia und der sola gratia zwei Wahrheiten bekennen, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen. Aber sie halten beide Wahrheiten fest, weil beide in der Schrift geoffenbart vorliegen und es Gottes Wille ist, daß wir bei unsern Gedanken über Gott und Gottes Willen „uns an sein geoffenbartes Wort halten" (in verbo ipsius *revelato* acquiescere nos oportet)[119] und seine unbegreiflichen Gerichte und unausforschlichen Wege, wie sie uns im geschichtlichen Walten Gottes entgegentreten, unbegreiflich und unausforschlich bleiben lassen.[120]

Es ist hier auch der Ort, auf Luthers Stellung zur voluntas revelata und abscondita noch besonders einzugehen, weil man bis auf unsere Zeit nicht aufgehört hat, Luthers Lehre mit der Lehre Calvins zu identifizieren und Luther die Annahme von contradictoriae Dei voluntates im Unterschiede von der Lehre der Konkordienformel zuzuschreiben.[121] Aber Luthers Stellung deckt sich sachlich mit der Stellung der Konkordienformel. Dies kommt in kurzer Zusammenfassung in Luthers Schreiben an einen Ungenannten vom Jahre 1528 zum Ausdruck.[122] Hier gibt Luther zunächst zu, daß Gott der Allmächtige „alle Dinge weiß, und müssen alle Werk' und Gedanken in allen Kreaturen nach seinem Willen geschehen, juxta decretum voluntatis suae". Er setzt aber sofort hinzu: „So ist doch sein (Gottes) ernstlicher Will' und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig und der ewigen Freude teilhaftig zu machen, wie Ezechiel am 18. Kapitel klärlich gemeldt wird, da er saget: ‚Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern

---

118) F. C. 716 f., 57—61. 119) F. C. 716, 55.
120) F. C. 717, 62—64.
121) So Dieckhoff im Gnadenwahlsstreit. Vgl. L. u. W. 1886, 193 ff.
122) St. L. X, 1736 f. Bei De Wette III, 354.

daß er sich bekehre und lebe.‘ Will er nun die Sünder, die unter dem weiten, hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben, so wollet Ihr Euch durch Euer närrische Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern und von der Gnade Gottes scheiden." Man beachte, daß es nach Luther „närrische Gedanken, vom Teufel eingegeben", sind, wenn jemand Gott, insofern er für uns absconditus, in seinem Wissen, Wirken und Willen unbegreiflich ist, in das gewisse geoffenbarte Wort mengt und sich dadurch die allgemeine Gnade ungewiß macht. In einem Schreiben vom Jahre 1531[123] sagt Luther: „Solche Gedanken sind eitel Forschung der göttlichen Majestät" und „gewißlich des leidigen Teufels Einblasen und feurige Pfeile". Sehr derb setzt er hinzu: „Fallen sie ein, so laßt sie wieder ausfallen, gleichwie einer flugs ausspeiete, so ihm Kot ins Maul fiele." Man soll solche Gedanken „dem Teufel heimschieben" und zu ihm sagen: „Bist du ja so klug in solchen Sachen, so fahre hin gen Himmel und disputiere mit Gott selbst; der kann dir genug antworten." Dies ist Luthers sich gleichbleibende Weise, von einem geoffenbarten und unerforschlichen Willen in Gott zu reden.[124] Summarisch zusammengefaßt, lehrt Luther dies: Es gibt für unsere menschliche Erkenntnis unergründliche Tiefen und einen unerforschlichen Willen in Gott. Dahin rechnet er Gottes Allwissenheit, Allwirksamkeit und sonderlich die Frage: Cur alii prae aliis? Aber dieser Wille ist für uns Menschen nicht Erkenntnisobjekt. Ihn erforschen und nach ihm Gottes Gesinnung gegen uns beurteilen zu wollen, ist Torheit, Vermessenheit und Verderben. Wie Gott gegen uns und alle Menschen gesinnt sei, können und sollen wir allein nach dem geoffenbarten Willen beurteilen. Wie Gott sich uns geoffenbart hat in Christo, wie er in der Krippe liegt und am Kreuze hängt, und in den von ihm geordneten objektiven Zeichen, in Wort und Sakrament, nämlich daß er alle Menschen selig machen wolle, so und nicht anders ist Gott gegen uns tatsächlich gesinnt. Dieser Wille ist gewiß. Auf ihn soll sich die Erkenntnis richten und der Glaube zuversichtlich (cum certa fiducia) verlassen. Zu beachten ist hierbei, daß Luther nicht erst in der späteren Zeit seiner Wirksamkeit,

---

123) St. L. X, 1746.

124) Einige Hauptstellen aus Luther: St. L. I, 488 ff.; II, 174 ff.; III, 811 ff.; VIII, 785 f.; IX, 1353 f.; X, 1526 ff.; X, 1736 ff.; X, 1744 ff.; XIII, 199 ff.

wie in seiner Erklärung zu Gen. 6, 5[125]) und zu Gen. 26, 9,[126]) so redet, sondern gerade auch 1525 in De servo arbitrio[127]) und in einem

125) Opp. exeg. II, 172 sqq.; St. L. I, 488 ff.: Nos in N. T. habemus baptismum, coenam Domini, absolutionem et ministerium verbi. Haec sunt, ut scholastici vocarunt, *voluntas signi,* in quae intuendum est, cum Dei voluntatem scire volumus; alia est *voluntas beneplaciti,* substantialis Dei voluntas seu nuda ipsius majestas, quae est Deus ipse. Ab hac removendi sunt oculi. . . . Sed hoc curemus singuli, ut maneamus in symbolis istis, quibus se ipse Deus nobis revelavit, in Filio nato ex virgine Maria, jacente inter jumenta in praesepi, in verbo, in baptismo, in coena Domini et absolutione. Nam in his imaginibus videmus et invenimus Deum, quem sustinere possumus, qui nos consolatur, in spem erigit, salvat. . . . Filius incarnatus est illud involucrum, in quo divina majestas cum omnibus suis donis sic se nobis offert, ut nullus tam miser peccator sit, quin ad eum accedere ausit *cum certa fiducia* consequendae veniae.

126) Opp. exeg. VI, 292 sqq.; St. L. II, 176 ff.: In libello de servo arbitrio et alibi docui, esse *distinguendum,* quando agitur de notitia vel potius de subjecto divinitatis. Aut enim disputandum est de Deo *abscondito* aut de Deo *revelato.* De Deo, *quatenus non est revelatus, nulla est fides, nulla scientia et cognitio nulla.* Atque ibi tenendum est, quod dicitur: Quae *supra* nos, nihil ad nos. Ejusmodi enim cogitationes, quae supra et extra revelationem Dei sublimius aliquid rimantur, prorsus diabolicae sunt, quibus nihil amplius proficitur, quam ut nos ipsos in exitium praecipitemus, quia objiciunt *objectum impervestigabile,* videlicet Deum non revelatum. . . . Deus *revelat* nobis suam voluntatem *per Christum et evangelium.* . . . En, habes Filium meum; qui audit eum et baptisatur, is in libro vitae scriptus est; hoc revelo per Filium, quem potes manibus contrectare et oculis intueri. Haec studiose et accurate sic monere et tradere volui, quia post mortem meam multi meos libros proferent in medium et inde omnis generis errores et deliria sua confirmabunt. Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria, sed simul addidi, quod *adspiciendus* sit Deus *revelatus.* . . . Ibi potes de fide et salute tua certus esse ac dicere: Ego credo in Filium Dei, qui dixit: „Qui credit in Filium, habet vitam aeternam." Ergo in eo non est damnatio aut ira, sed beneplacitum Dei Patris. Haec eadem autem alibi quoque in libris meis protestatus sum et nunc etiam viva voce trado. Ideo sum excusatus.

127) Opp. v. a. VII, 222 sq.; St. L. XVIII, 1795 f.: Relinquendus est Deus in majestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic *voluit* a nobis agi cum eo, sed *quatenus indutus et proditus est verbo suo,* quo nobis sese obtulit, cum eo agimus, quod (nämlich das geoffenbarte Wort) est *decor et gloria ejus,* quo psalmista eum celebrat indutum. . . . Nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis, *verbo enim nos dirigi,* non voluntate illa inscrutabili oportet. Atque adeo, quis sese dirigere *queat* ad voluntatem prorsus inscrutabilem et incognoscibilem? Satis est nosse tantum, quod *sit* quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis, *quid* vero, *cur* et *quatenus* illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum

in demselben Jahre geschriebenen Brief an die Christen zu Antwerpen[128]) dieselbe Weisung gibt.

Zwar sagt auch Calvin, man solle den geheimen Willen Gottes nicht erforschen wollen, sondern sich an Christum und das Evangelium halten.[129]) Aber Calvin befindet sich in einer großen Selbst-

timere et adorare. Igitur *recte* dicitur: Si Deus non vult mortem, nostrae voluntati imputandum est, quod perimus. Recte, inquam, si de Deo praedicato dixeris, nam ille vult *omnes* homines salvos fieri, dum verbo salutis ad omnes venit, vitiumque est voluntatis, quae non admittit eum, sicut dicit Matth. 23: „Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti." Daß Luther gerade auch in De servo arbitrio dem Deus praedicatus nicht einen unkräftigen, unwirksamen Scheinwillen, sondern eine voluntas seria et efficax in bezug auf die Rettung aller Hörer zuschreibt, geht daraus hervor, daß er unmittelbar vorher von Gott, insofern er im Wort an uns herantritt, sagt: Deplorat mortem, quam invenit in populo et *amovere studet.* Hoc enim *agit* Deus praedicatus, ut *ablato* peccato et morte *salvi* simus.

128) St. L. X, 1531: „Am meisten pocht er" (ein „Rumpelgeist" in Antwerpen, der vorher auch in Wittenberg Luther besucht hatte) „da hart, daß Gottes Gebot gut wäre, und Gott nicht wollte Sünde haben; welches ohne Zweifel wahr ist, und half nicht, daß wir solches auch bekannten. Aber da wollte er nicht hinan, daß Gott, wiewohl er die Sünde nicht will, so verhängt er doch, daß sie geschieht, und solch Verhängnis geschieht ja nicht ohne seinen Willen. Denn wer zwingt ihn, daß er sie verhängt? Ja, wie könnte er's verhängen, wenn er's nicht wollte verhängen? Hier fuhr er mit seinem Kopf hinauf und wollte begreifen, wie Gott Sünde nicht wollte und doch durchs Verhängen wollte, und meinte den Abgrund göttlicher Majestät, wie diese zwei Willen miteinander möchten bestehen, auszuschöpfen." (Hieraus erhellt, daß Luther die Allwirksamkeit Gottes, wonach alles von, durch und zu Gott ist, Röm. 11, 36, zu den Geheimnissen der göttlichen Majestät rechnet, aus denen man also auch nicht Schlüsse gegen die gratia universalis, die menschliche Verantwortlichkeit 2c. machen darf.) „Mir ist auch nicht Zweifel, er wird mich bei euch dargeben, als habe ich gesagt, Gott wolle die Sünde haben. Darauf will ich hiermit geantwortet haben, daß er mir unrecht tut und, wie er sonst voll Lügen steckt, hier auch nicht wahr sagt. Ich sage, Gott hat verboten die Sünde und will derselben nicht. Dieser Wille ist uns offenbart und not zu wissen. Wie aber Gott die Sünde verhängt oder will, das sollen wir nicht wissen, denn er hat's uns nicht offenbart. . . . Derhalben ist meine Bitte, ob euch dieser Geist mit der hohen Frage von dem heimlichen Willen Gottes viel wollte bekümmern, so weicht von ihm und sprecht also: Ist's zu wenig, daß uns Gott lehret von seinem öffentlichen Willen, den er uns offenbaret hat? Was narrest du uns und willst uns da hineinführen, das uns zu wissen verboten und unmöglich ist und du selbst nicht weißt? Laß Gott solches befohlen sein, wie das zugeht; uns ist genug, daß wir wissen, wie er keine Sünde will. Wie er aber die Sünde verhängt oder will, sollen wir lassen gehen." (E. A. 53, 345 f.; St. L. X, 1531.)

129) Inst. III, 24, 5: Si paternam Dei clementiam propitiumque animum quaerimus, ad Christum convertendi sunt oculi, in quo solo Patris

täuschung. Er kann gar nicht auf Christum und das Evangelium verweisen, weil er Christum und das Evangelium nicht für alle Hörer des Wortes vorhanden sein läßt. Tatsächlich verweist er auch nicht auf Christum und das Evangelium, sondern auf eine innere Erneuerung und Heiligung, auf eine zu erwartende gratia *infusa*. Der Christus, auf den Calvin verweist, ist nicht der Christus, der der Welt Sünde getragen hat und im Evangelium als der Heiland aller Sünder gepredigt wird, sondern eine interior Spiritus illuminatio. Calvin sagt daher ausdrücklich, daß Gottes Wille gegen uns nicht zu beurteilen sei nach der allgemeinen Berufung (universalis vocatio), wodurch Gott alle ohne Unterschied zu sich einladet, auch solche, die er gar nicht selig machen, sondern durch Vorlegung des Wortes nur in größere Verdammnis führen will, sondern nach der speziellen Berufung (specialis vocatio), die in der inneren Erleuchtung des Heiligen Geistes besteht.[130] Calvin täuscht sich auch selbst mit seiner Unterscheidung zwischen den verborgenen Tiefen der Gottheit und der Offenbarung Gottes im Wort.[131] Die Tiefen der Gottheit sind Calvin nicht verborgen, sondern so klar, daß er damit durch die Offenbarung im Wort (durch die gratia universalis) einen Strich macht. Es ist auffallend, wie oft Calvin bei der Darlegung seiner Lehre vom Willen Gottes gegen die Menschen sich selbst widerspricht. So sagt er immer wieder, die Berufung durchs Wort sei auch deshalb allgemein gefaßt, damit die Verworfenen sich nicht entschuldigen könnten, sondern wegen der Verachtung der Liebe und Gnade Gottes sich selbst doppelt verdammen müßten.[132] Dabei hat Calvin ganz vergessen, daß es nach seiner

anima acquiescit (Matth. 3, 17). . . . Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplare convenit et sine fraude licet.

130) Inst. III, 24, 8: Est *universalis* vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. Est altera *specialis*, qua ut plurimum solos fideles dignatur, dum interiori sui Spiritus illuminatione efficit, ut verbum praedicatum eorum cordibus insideat. . . . Pauci electi sunt ex magno vocatorum numero; non tamen *ea vocatione unde fidelibus dicimus aestimandam esse electionem.*

131) Inst. III, 21, 1. 2; 24, 3.

132) Inst. III, 24, 15: Teneamus prophetae consilium, non placere Deo mortem peccatoris (Ezech. 33, 11): ut confidant pii, simulac poenitentia tacti fuerint, sibi paratam esse apud Deum veniam; impii vero sentiant, *duplicari crimen suum, quod tantae Dei clementiae et facilitati non respondent.* 24, 17: Cur *omnes* nominat (scil. in den evangelischen Verheißungen)? Nempe quo tutius piorum conscientiae acquiescant . . ., *impii*

Lehre gar keine Liebe und Gnade Gottes für die Verworfenen gibt, also auch von ihnen nicht verachtet werden kann.[133)]

Es ist ziemlich allgemein Sitte geworden, bei Luther und Calvin eine wesentliche Übereinstimmung hinsichtlich der Annahme eines geoffenbarten und verborgenen Willens Gottes zu finden. Aber zwischen beiden sind Berührungspunkte nur im Ausdruck. In der Sache differieren sie vollständig. Die völlige sachliche Differenz tritt in den folgenden Punkten hervor: 1. Was es um den Gnadenwillen Gottes sei, wieweit er sich erstrecke und was er wirke, will Luther lediglich nach Gottes Wort selbst, nach der Schriftaussage, beurteilt wissen. Calvin will, was von Gottes Gnadenwillen zu halten sei, lediglich aus dem Resultat (effectus) oder aus der geschichtlichen Erfahrung (experientia) bestimmen. 2. Luther läßt den im Schriftwort bezeugten allgemeinen Gnadenwillen völlig intakt und sagt, es sei „närrisch", ihn wegen des Vorhandenseins der unbegreiflichen Gerichte Gottes nicht zu glauben.[134)] Calvin hingegen wundert sich über die Torheit der Leute, die noch den allgemeinen Gnadenwillen glauben, da doch der Erfolg des Evangeliums nur ein partikularer sei.[135)] 3. Luther lehrt, daß Gott auch an den Verlorengehenden zur Hervorbringung des Glaubens und zur Abwendung der Verdammnis wirksam ist,[136)] daß aber der Wirksamkeit

---

autem non causentur sibi deesse asylum, quo se a peccati servitute recipiant, dum oblatum sibi ingratitudine sua respuunt. 24, 2: Reprobos manet gravius judicium, quod testimonium amoris Dei repudient.

133) Hierauf macht Gerhard aufmerksam, wenn er zu Luk. 7, 30 und Apost. 7, 51 bemerkt: Observa emphasin in his dictis. Pharisaei et legis periti dicuntur *sprevisse* consilium Dei non baptizati a Johanne: quodnam fuit id consilium? Utique illud, quod per concionem et baptismum Johannis voluit Deus eos vocare ad poenitentiam et ad regnum Messiae. Absolutum quoddam decretum et consilium de ipsorum perditione nequit hoc loco intelligi. Illud enim non *sprevisse,* sed potius *implevisse* dicendi fuissent. Judaei dicuntur *resistere* Spiritui s., utique ergo Spiritus s. voluit in illorum cordibus operari; si absoluto decreto denegata ipsis conversio, non dici possent Spiritui s. *resistere,* quia potius *obsecuti* fuissent decreto isti ab aeterno facto. (De elect., § 68.)

134) Vgl. S. 46 f.

135) Inst. III, 24, 15: Profertur Ezechielis locus (33, 11), quod Deus nolit mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat. Si hoc ad totum humanum genus extendere placet, cur plurimos ad resipiscentiam non sollicitat?

136) De servo arbitrio, Opp. v. a. VII, 222: Deplorat (Deus) mortem, quam invenit in populo et *amovere* studet. Hoc enim *agit* Deus praedicatus, ut *ablato* peccato et morte *salvi* simus.

Gottes, die durch das Mittel des Wortes sich vollzieht, widerstanden werden könne,[137] und daß daher der Mißerfolg des Wortes dem menschlichen Widerstande zuzuschreiben sei.[138] Calvin lehnt es ab, daß es einen Willen Gottes gibt, der nicht geschieht,[139] und leugnet jede auf Bekehrung abzielende Wirkung Gottes an den Verlorengehenden.[140] 4. Luther nimmt zwischen dem geoffenbarten Willen Gottes und den unbegreiflichen Gerichten Gottes nur einen Scheinwiderspruch an, der sich im ewigen Leben lösen werde.[141] Calvin setzt die unbegreiflichen Gerichte Gottes in einen wirklichen Widerspruch zu dem geoffenbarten Willen Gottes, und seine Harmonisierungsmethode besteht darin, daß er den geoffenbarten Willen durch den verborgenen aufhebt.

Auf den sachlichen Unterschied zwischen Luthers und Calvins Lehre hat ein neuerer reformierter Theolog, E. F. Karl Müller, mit den folgenden Worten hingewiesen: „In der Tat hat Luthers auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart die sogenannte Objektivität der Gnadenmittel, das heißt, nicht bloß ihre

137) Siehe Note 84. 138) Siehe Note 87. 88.

139) Inst. III, 24, 16: Si tenacius urgeant quod dicitur velle misereri omnium, ego contra excipiam quod alibi scribitur, Deum nostrum esse in coelo, ubi faciat quaecunque velit (Ps. 115, 3).

140) Inst. III, 24, 12: Quos (Deus) in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc ejus praedicatione magis excaecat et obstupefacit.

141) Opp. v. a. VII, 365 sq.; St. L. XVIII, 1965: Tria mihi lumina pone, lumen naturae, lumen gratiae, lumen gloriae, ut habet vulgata et bona distinctio. In lumine naturae est insolubile, hoc esse justum, quod bonus affligatur et malus bene habeat. At hoc dissolvit lumen gratiae. In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse; hic tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat, sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et Deum cujus *modo* est judicium incomprehensibilis justitiae, *tunc* ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae tantum, ut *interim* (in diesem Leben) *id credamus*, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet. So sagt auch Dorner von Luther: „Einen Widerspruch“ (zwischen dem heimlichen und geoffenbarten Willen Gottes) „nimmt jedoch Luther nicht an, vielmehr, daß der Widerspruch nur Schein sei, das fordert er zu glauben.“ (Geschichte der prot. Theol., S. 206.)

Zuverlässigkeit, sondern ihre Wirksamkeit in jedem Falle den ‚Sakramentierern' gegenüber oft in einer Weise betont, welche den Prädestinationsglauben schließlich untergraben mußte." [142] Das ist richtig. Nur ist hinzuzufügen, daß Luther den Prädestinationsglauben im Sinne der gratia particularis nie gehabt hat.

Schlußbemerkung.

Die Stellung Luthers und der Konkordienformel, wonach hinsichtlich des Gnadenwillens Gottes die beiden Prädikate: *universalis* gratia und *sola* gratia, ohne rationelle Vermittlung festzuhalten sind und daher die Frage: Cur alii prae aliis? für in diesem Leben unlösbar erklärt wird, hat durch die Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit eine allseitige Kritik hervorgerufen. Die Kritik durchläuft die ganze Skala von der entschiedensten Verurteilung an bis zur gütigen Entschuldigung. Shedd spricht vom calvinistischen Standpunkt aus der Stellung Luthers und der Konkordienformel jede Existenzberechtigung ab, indem er behauptet, es gebe nur "two great systems of theology which divide evangelical Christendom, Calvinism and Arminianism." [143] Dasselbe tut Luthardt vom synergistischen Standpunkt aus, wenn er behauptet, man müsse die *sola* gratia fahren lassen, falls man die universalis gratia festhalten wolle. [144] Auch wohlmeinende spätere lutherische Dogmatiker, wie Gottfried Hoffmann, rechnen es zu den „etwas harten Reden" (duriusculas phrases), wenn Luther und Brenz — die Konkordienformel ist hinzuzunehmen — erklären, sie könnten die Frage: Cur alii prae aliis? in diesem Leben nicht beantworten. [145] Diese Kritik offen-

142) RE.3 XV, 599. 143) *Dogmatic Theology* I, 448.

144) Die Lehre vom freien Willen 1863, S. 276. Vgl. Note 64. Ebenso der spätere Melanchthon: Cum promissio sit universalis nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est, in nobis (scil. im Menschen) esse aliquam discriminis causam, cur Saul abjiciatur, David recipiatur. (Loci, ed. Detzer I, 74.) Ebenso die neueren amerikanischen und deutschländischen Synergisten. Vgl. L. u. W. 18, 193 ff.; 37, 293 f.

145) *Synopsis Theologiae* 1730, p. 598 sq.: Loca, quae ceu duriora allegari solent, inprimis petuntur ex Lutheri libro *De servo arbitrio*, Brentii *Comment. in ep. ad Rom.*, ubi ad quaestionem: quid est igitur, quod Deus clementer conferat donum fidei Jacobo et non Esavo, Davidi et non Saulo, Petro et non Judae, alteri latroni et non alteri, cum eadem sit peccati massa etc., *justo citius* ad *βάθος* consilii divini confugit. Die ganze Ausführung bei Gottfried Hoffmann (l. c., p. 598—603) ist in bezug auf die Stellung der späteren Theologen zu Luther und dem lutherischen Bekenntnis sehr instruktiv.

bart die theologische Rückständigkeit der Kritiker. Die Frage kann nur und wird tatsächlich nur durch Calvinismus oder Synergismus beantwortet. Da nun aber die Schrift weder calvinistisch noch synergistisch, sondern sowohl die universalis gratia als die sola gratia lehrt, so gibt man bei der Beantwortung der Frage das Schriftprinzip preis. Sodann macht jede der beiden versuchten Lösungen den Glauben an Christum völlig unmöglich. Dies ist erstlich bei dem Calvinismus der Fall. Woimmer gelehrt wird, daß die Gnade Gottes in Christo für den größten Teil der Menschen gar nicht vorhanden sei, muß jeder Zuhörer, insonderheit der vom Gesetze getroffene Sünder, im Zweifel bleiben, ob die Gnade auch ihn angehe. Dieser Zweifel aber schließt den Glauben schlechthin aus. Daß dennoch in calvinistischen Gemeinschaften viele zum Glauben kommen, hat seinen Grund darin, daß sowohl Prediger als Zuhörer die gratia particularis vergessen. Calvinistische Lehrer schärfen auch ausdrücklich ein, daß man sonderlich in der Anfechtung auf die Schriftaussagen schauen müsse, die auf die allgemeine Gnade lauten.[146] So widerlegt der Calvinismus, der in seinen Vertretern oft so selbstbewußt auftritt und das Festhalten an der allgemeinen Gnade als Unverstand verspottet,[147] völlig sich selbst. Auch der Arminianismus und Synergismus, der das Heil, anstatt allein von Gottes Gnade in Christo, entscheidend von der menschlichen Selbstbestimmung, Selbstentscheidung, einem besseren Verhalten, geringeren Widerstreben, einer geringeren Schuld 2c. abhängig sein läßt, kann keinen Menschen zum Glauben an die Gnade Gottes in Christo bringen. Solange der Wahn im Herzen steckt, daß die Gnade nur für den vorhanden sei, der das rechte Verhalten, die geringere Schuld 2c. vor Gott aufzuweisen hat, wird gerade der vom Gesetze Gottes getroffene Sünder nicht zuzugreifen wagen. Der Glaube kann überhaupt nicht entstehen, weil es die Eigenart des Glaubens ist, daß er nur auf Gnade baut.[148] Sich im Vergleich mit andern Menschen einen Vorzug, eine geringere Schuld und so ein relatives Anrecht an die Gnade zuschreiben, defi-

146) Vgl. von Schéele, Symbolik II, 55. Calvin, Inst. III, 24, 17.

147) Vgl. Böhl, Dogmatik, S. 282 ff.

148) Vgl. Apol., S. 97: „So oft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet.“ Luther, Opp. v. a. VII, 154: Quamdiu (homo) persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia *sui*, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem.

niert die Schrift ausdrücklich als **Abfall** von der Gnade.[149] Aber auch hier ist die Praxis oft besser als die Theorie. Schon Luther hat in De servo arbitrio daran erinnert, daß viele, die mit dem Munde das Heil auf ihr Verhalten stellen, vor Gott und in ihrem Herzen allein auf die Gnade sich gründen.[150] Endlich liegt auch auf der Hand, daß sowohl der calvinistische als der synergistische Lösungsversuch den schriftgemäßen Begriff der seligmachenden Gnade als gratuitus Dei *favor* propter Christum in die gratia *infusa* umsetzt. Wer die allgemeine, im Evangelium verkündigte gnädige Gesinnung Gottes leugnet, muß die nach der Gnade Fragenden notwendig auf die **Wirkungen** der Gnade im Menschen, also auf die gratia infusa verweisen. Die Synergisten tun dies von vornherein durch die Behauptung, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade in Christo, sondern auch von dem besseren menschlichen Verhalten abhänge. So landen alle, die über die Schrift hinaus klug sein und die Frage: Cur alii prae aliis? in diesem Leben beantworten wollen, auf römischem Gebiet, in der **Werklehre**. Dies beweist den festgefügten inneren Zusammenhang der in der Schrift geoffenbarten christlichen Lehre, den Luther mit einem in sich geschlossenen Ringe vergleicht. Nimmt man zur Beseitigung von Lücken und scheinbaren Widersprüchen, also im Interesse eines sogenannten wissenschaftlichen Systems, an einzelnen Lehren Korrekturen vor, so ergibt sich als Resultat die Zerstörung der Zentrallehre des Christentums, der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke.

---

149) Röm. 11, 18—22 ruft der Apostel den Heiden zu: „Rühme dich nicht wider die Zweige" (die Juden), und schärft ihnen ein, daß sie nur so lange im **Glauben** stehen, als sie sich keinen Vorzug vor den Juden zuschreiben, sondern an der Güte (*χρηστότης*) bleiben.

150) Opp. v. a. VII, 166; St. L. XVIII, 1730: Ego vobis facile ostendam, quod viri sancti, quales jactatis, quoties ad Deum oraturi vel acturi accedunt, quam penitus obliti incedant liberi arbitrii sui, desperantes de semet ipsis, ac nihil nisi *solam et puram gratiam* longe alia meritis sibi invocantes, qualis saepe Augustinus, qualis Bernardus, cum moriturus diceret: Perdidi tempus meum, quia perdite vixi. Non video hic allegari vim aliquam, quae ad gratiam sese applicet, sed accusari omnem vim, quod nonnisi aversa fuerit. Quamquam illi ipsi sancti aliquando *inter disputandum* aliter de libero arbitrio locuti sunt, sicut video omnibus accidisse, ut alii sint, dum *verbis et disputationibus* intenti sunt, et alii, dum *affectibus et operibus;* illic dicunt aliter quam affecti fuerunt ante, hic aliter afficiuntur quam dixerunt ante. Ex affectu vero potius, quam ex sermone metiendi sunt homines, tam pii, quam impii.

Die Lehre von Christo.

(Christologia.)

Die Wichtigkeit der Lehre von Christo. Wir haben bereits bei der Bestimmung des Gnadenbegriffs erkannt, daß die Gnade Gottes gegen die Sünderwelt nicht eine absolute, in Gottes Machtvollkommenheit begründete, sondern eine durch Christum vermittelte oder von Christo erworbene Gnade ist. Hieraus erhellt die Wichtigkeit der Lehre von Christo. Wohl nennen wir nach kirchlichem Sprachgebrauch meistens die Lehre von der Rechtfertigung den Zentralartikel der christlichen Lehre oder den articulus stantis et cadentis ecclesiae. Aber die Lehre von der Rechtfertigung gründet sich unmittelbar auf die Lehre von Christo, näher auf die Lehre von Christi gottmenschlicher Person und von Christi gottmenschlichem Werk. Gott rechtfertigt uns sündige Menschen aus Gnaden, *χωρὶς ἔργων νόμου*, aber *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*,[1] weil Christus für uns Bezahlung geleistet hat. Und dabei legt die Schrift besonderen Nachdruck darauf, daß die Person, die die Bezahlung leistet, kein Geringerer als der Sohn Gottes ist, *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*.[2] Auch der Glaube, durch den die Rechtfertigung sich vollzieht, hat nicht einen beliebigen Inhalt, auch nicht Christum nur irgendwie zum Objekt, etwa als Gesetzeslehrer, Tugendvorbild, Offenbarer "of the universal fatherhood of God" 2c., sondern der Glaube richtet sich auf den Christus, der *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* ist[3] und sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung (*ἀντίλυτρον*).[4] Trotz Harnack[5] gehört nicht bloß der Vater, sondern auch der Sohn in das Evangelium. Wer Christum in seiner gottmenschlichen Person und in seinem gottmenschlichen Versöhnungswerk nicht Objekt des seligmachenden Glaubens sein lassen will, hebt die christliche Lehre von der Rechtfertigung und damit das ganze Christentum auf. Die Lehre von Christo ist daher mit größtem Fleiß von allen Verfälschungen rein zu erhalten.[6]

---

1) Röm. 3, 24. 2) Röm. 5, 9. 3) Matth. 16, 17. 4) 1 Tim. 2, 6.

5) Wesen des Christentums. Leipzig, 1900, S. 91.

6) Gerhard: Necessitatem doctrinae de Christo 1. directe negant, qui sanioribus gentilibus salutem tribuunt, quod ex Pontificiis et Calvinianis quosdam facere atque ex Photinianae doctrinae hypothesibus consequens esse suo loco demonstravimus. 2. Oblique eam labefactant Cal-

Einteilung der Lehre von Christo. Um dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber, der sich im Laufe der Zeit erhoben hat, die schriftgemäße Lehre von Christo allseitig zur Darstellung zu bringen, ist es Sitte geworden, diese Lehre in drei Unterabteilungen zu behandeln. Man handelt I. von der gottmenschlichen Person Christi (de persona Christi sive de Christo θεανθρώπῳ), II. von den Ständen Christi (de statibus exinanitionis et exaltationis), weil die Schrift Christum nach der menschlichen Natur in einem doppelten Zustande, in der μορφὴ δούλου und in der μορφὴ θεοῦ, zeigt,[7] III. von dem Werk Christi (de officio Christi), weil dem Irrtum gegenüber immer wieder darzulegen war, daß Christus nicht bloß das Gesetz Gottes gelehrt und den Menschen vorgelebt hat, sondern gerade dadurch der Heiland der Menschen ist, daß er an Stelle der Menschen unter die Pflicht[8] und unter den Fluch[9] des Gesetzes Gottes getreten ist.

Die müßige und gefährliche Spekulation, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn die Menschen auch nicht gesündigt hätten, wird bei der Lehre von Christi Werk beurteilt werden.

I. Die Lehre von Christi Person.

(De persona Christi.)

Es ist vielfach Sitte geworden, über eine zu ausführliche und schwerfällige Darstellung der Lehre von der Person Christi namentlich bei den lutherischen Dogmatikern, aber auch schon in der Konkordienformel und bei Luther, zu klagen.[10] Es werde ausführlich von der wahren, vollkommenen Gottheit (de Christo vero Deo sive de veritate divinae naturae), dann von der wahren, vollkommenen Menschheit Christi (de Christo vero homine sive de veritate et integritate humanae naturae) und endlich ganz besonders ausführlich von der persönlichen Vereinigung (de unione personali), der Gemeinschaft der Naturen und der Mitteilung der Eigenschaften (de communione naturarum et de communicatione idiomatum) gehandelt. Diese sehr ausführliche Behandlung ist Tatsache. Auch ist zuzugeben, daß einige der alten Dogmatiker manche Partien kürzer hätten darstellen können, ohne daß die Gründlichkeit der Darstellung dadurch gelitten

---

viniani, dum controversias, quae de unione personali et eam consequente idiomatum communicatione verae ecclesiae cum ipsis intercedunt, extenuant. (Locus de persona et officio Christi, § 4.)

7) Phil. 2, 6 ff.; Luk. 24, 26. 8) Gal. 4, 4. 5. 9) Gal. 3, 13.

10) Vgl. Luthardt, Komp., 10. Aufl., S. 209.

hätte. Aber geschichtlich und sachlich unwahr ist die Vorstellung, als ob die alten Lehrer aus bloßer Streitsucht, und zur Plage der Menschheit, sich einer so ausführlichen Darstellung befleißigt hätten. Die Schuld an der ausführlichen und oft sehr ins einzelne gehenden Darstellung tragen die Irrlehrer. Diese sind nicht müde geworden, sehr ausführlich und auf mancherlei Weise sowohl die wahre vollkommene Gottheit und die wahre vollkommene Menschheit als auch die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu leugnen. So war und ist es der Sachlage angemessen, wenn die Lehrer der Kirche, die die Wichtigkeit der Lehre von Christi Person erkennen, alle diese Wahrheiten als in der Schrift gelehrt darstellten und verteidigten. Auch wir können uns in unserer Zeit um des Gegensatzes willen einer ausführlichen Darlegung der Lehre von Christi Person nicht entziehen, obwohl wir der Notwendigkeit lieber überhoben wären. Schon Luther klagt darüber, daß er durch die Irrlehrer gezwungen sei, um die Lehre von Christo einen Streit zu führen.[11] Auch Gerhard spricht sich sachgemäß darüber aus, wodurch die ausführliche Lehre von Christo veranlaßt ist.[12]

Zusammenfassende Darstellung der Lehre von Christi Person. Es wäre eine ganz falsche Vorstellung, wenn man annehmen wollte, daß die christliche Kirche erst im Laufe der Zeit und durch die Ausprägung von kirchlichen termini zur rechten Erkenntnis der Person Christi gekommen wäre. Luther hat vollkommen recht, wenn er ausführt, daß die rechte Lehre von Christi Person, inklusive der communicatio idiomatum, von allem Anfang an und vor allen Konzilien-

---

11) St. L. XVI, 2231: „Ach, HErr Gott, von solchem seligen, tröstlichen Artikel sollte man ungezankt, ungezweifelt in rechtem Glauben immer fröhlich sein, singen, loben und danken Gott dem Vater für solche unaussprechliche Barmherzigkeit, daß er uns seinen lieben Sohn hat lassen, uns gleich, Mensch und Bruder werden. So richtet der leidige Satan durch stolze, ehrsüchtige, verzweifelte Leute solchen Unlust an, daß uns die liebe und selige Freude muß verhindert und verderbet werden. Das sei Gott geklagt!"

12) Locus de pers. et officio Christi, § 3: Quemadmodum in munita regionis alicujus arce ac metropoli oppugnanda vires hostium potissimum occupantur: sic diabolus omnes calliditatis et potentiae suae vires in mysterio de Christo, quod doctrinae coelestis metropolin esse novit, oppugnando jam inde a primo N. T. initio, imo a mundi usque exordio experiri voluit, modo enim divinam, modo humanam Christi naturam evertere, modo unionem personalem dissolvere, modo officium ejus labefactare conatus est ac viis dissimilibus ad eandem perpetuo contendit metam, videlicet ut sinceritatem ac puritatem hujus doctrinae corrumperet ac consequenter hunc salutis thesaurum hominibus eriperet.

beschlüssen in der Christenheit auf Grund der klaren Schriftaussagen erkannt und geglaubt worden ist.[13] Alles das, was unter der Lehre von Christi Person z. B. im lutherischen Bekenntnis zum Ausdruck kommt, glaubt und erkennt der Christ, weil es im Wort der Propheten und Apostel klar geoffenbart vorliegt. Der Christ glaubt die zwei Naturen in Christo, wenn er liest oder hört, daß der ewige Sohn Gottes aus der Jungfrau Maria Mensch geworden ist.[14] Er zweifelt nicht an der Einheit der Person, weil er vernimmt, daß ein und derselbe sich als Menschensohn und als Sohn des lebendigen Gottes darstellt.[15] Er zweifelt auch nicht an der realen Gemeinschaft der Naturen, weil die Schrift sagt, daß die ganze Fülle der Gottheit nicht neben, sondern in Christi menschlicher Natur leibhaftig wohnt.[16] Er glaubt auf das Zeugnis der Schrift hin, daß der HErr der Herrlichkeit gekreuzigt wurde,[17] und daß darin der Wert des Leidens und Sterbens Christi liegt[18] (erstes Genus der Mitteilung der Eigenschaften). Er glaubt auch auf die Aussagen der Schrift hin, daß

---

13) St. L. XVI, 2233: „Wohlan, dies Konzilium (zu Ephesus) hat auch nichts Neues im Glauben gestellet, wie wir droben gesagt, sondern den alten Glauben verteidigt wider den neuen Dünkel Nestorii, daß man daraus nicht kann Exempel nehmen noch Macht geben den Konziliis, neue oder andere Artikel des Glaubens zu setzen. Denn dieser Artikel ist zuvor in der Kirche von Anfang gewest, und nicht durchs Konzilium aufs neue gemacht, sondern durch das Evangelium oder Heilige Schrift erhalten. Denn da stehet St. Lukas, Kap. 1, 32, daß der Engel Gabriel der Jungfrauen Maria verkündigt, daß aus ihr solle geboren werden der Sohn des Allerhöchsten. Und St. Elisabeth [Luk. 1, 43]: ‚Woher kommt mir das, daß die Mutter des HErrn zu mir kommt?‘ Und die Engel allesamt in der Weihnachten [Kap. 2, 11]: ‚Euch ist heute geboren ein Heiland, welcher ist Christus, der HErr.‘ Item, St. Paulus Gal. 4, 4: ‚Gott hat seinen Sohn gesandt, von einem Weibsbilde geboren.‘ Diese Sprüche (weiß ich fürwahr) halten ja fest genug, daß Maria Gottes Mutter sei. So spricht St. Paulus 1 Kor. 2, 8: ‚Die Fürsten dieser Welt haben den HErrn der Majestät gekreuzigt‘; Apost. 20, 28: ‚Gott hat die Kirche mit seinem eigenen Blut erworben‘, so doch Gott kein Blut hat, nach der Vernunft zu richten; Phil. 2, 6. 7: ‚Christus, da er Gott gleich war, ward er ein Knecht und erfunden in aller Menschen Weise.‘ Und der Kinderglaube, Symbolum Apostolorum, sagt: Ich glaube an JEsum Christum, seinen einigen Sohn, unsern HErrn, der empfangen, geboren von Maria, gelitten, gekreuzigt, gestorben, begraben 2c. Da stehen ja klar genug die idiomata menschlicher Natur, und werden doch dem einigen Sohn und HErrn zugemessen, an welchen wir glauben gleich dem Vater, und als an einen rechten Gott."

14) Gal. 4, 4; Joh. 1, 1. 2. 14. 15) Matth. 16, 13—17. 16) Kol. 2, 9. 17) 1 Kor. 2, 9. 18) Röm. 5, 10; 1 Joh. 1, 7.

Christo in der Zeit nach seiner menschlichen Natur Allmacht, Allwissenheit 2c. gegeben worden ist.[19] Er kommt angesichts der Schriftaussagen gar nicht auf den Gedanken, daß unter Allmacht, Allwissenheit 2c. nur „endliche, große Gaben" zu verstehen seien. Und wenn Christus seiner Kirche verheißt, daß er bei ihr sein wolle alle Tage bis an der Welt Ende,[20] so denkt sich der Christ seinen gottmenschlichen Heiland nicht ohne und außerhalb, sondern mit und innerhalb seiner menschlichen Natur gegenwärtig, das heißt, er schreibt Christo auch nach der menschlichen Natur, wie Allmacht und Allwissenheit, so auch Allgegenwart zu (zweites Genus der Mitteilung der Eigenschaften). Und wenn die Schrift sagt, daß der Sohn Gottes gerade zu dem Zweck im Fleische erschienen sei, um durch sein Wirken in dem angenommenen Fleische und durch das angenommene Fleisch die Werke des Teufels zu zerstören und die Menschen zu retten,[21] so denkt sich der Christ die Sache nicht anders, als daß Christus seine Amtswerke als Prophet, Hoherpriester und König nicht neben, sondern in dem angenommenen Fleische und durch dasselbe, das heißt, nach beiden Naturen, wirkt. Er glaubt una actio ϑεανδρική, wenn er auch den Ausdruck nicht kennt (drittes Genus der Mitteilung der Eigenschaften). Der Gedanke, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei (finitum non est capax infiniti), liegt ihm durchaus fern, weil ihm auf Grund der Schriftaussagen feststeht, daß der Sohn Gottes tatsächlich in das Fleisch eingegangen ist, also das Unendliche mit dem Endlichen zu einer Person verbunden hat. In dieser kurzen Darlegung auf Grund klarer Schriftaussagen, die jedem Christen verständlich sind, ist die ganze Lehre von Christi Person bis in ihre äußersten Spitzen enthalten. Auch in bezug auf die theologische Darstellung der Lehre von Christi Person macht Seeberg die richtige Bemerkung, daß aus der zugegebenen persönlichen Vereinigung von Gott und Mensch in Christo die innigste Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften sich ganz von selbst ergebe.[22]

---

19) Matth. 28, 18; Matth. 11, 27; Joh. 3, 34. 35.

20) Matth. 28, 20. 21) 1 Joh. 3, 8; Hebr. 2, 14. 15.

22) RE.3 IV, 255 ff.: „Voraussetzung der kirchlichen Lehre von der communicatio idiomatum ist der Satz, daß auf Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes als der andern Person der göttlichen Dreieinigkeit ein einheitliches Subjekt des Gottmenschen vorhanden sei, kraft der Initiative des die menschliche Natur an sich nehmenden Logos, so daß nun beide vollständige Naturen, die göttliche und die menschliche, in persönlicher Einheit unlösbar miteinander verbunden seien. Wer die in dem Akte der Menschwerdung vollzogene

1. Die wahre Gottheit Christi.

Die Schrift legt großen Nachdruck auf die Beschaffenheit der Person Christi, speziell auf die Gottheit Christi. Man hat neuerdings wieder behauptet, ein „christologisches" Bekenntnis sei nicht Voraussetzung für das Evangelium, und insonderheit habe Christus den Satz: „Ich bin Gottes Sohn" nicht in sein Evangelium eingerückt.[23] Das gerade Gegenteil ist der Fall. Christus selbst rückt das „christologische" Bekenntnis zu seiner wesentlichen Gottheit so gewaltig in den Vordergrund, daß er nur da von Gott gewirkten Glauben an sich anerkennt, wo es vorhanden ist. Wir haben Matth. 16, 13 ff. eine mit seinen Jüngern veranstaltete Katechese über seine (Christi) Person. Auf Christi Frage berichten die Jünger, daß die Leute (*οἱ ἄνθρωποι*) ihn für Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einen, also für einen bloßen Menschen, halten. Christus appelliert an die bessere, nicht von Fleisch und Blut, sondern von seinem Vater im Himmel gewirkte Erkenntnis seiner Jünger und stellt fest, daß der Menschensohn *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* sei. An diesem Bekenntnis hängt die Seligkeit: *Μακάριος εἶ Σίμων, βὰρ Ἰωνᾶ*, und dies Bekenntnis ist die *πέτρα*, von der Petrus *πέτρος* ist und auf der die Kirche Christi steht, die die Höllenpforten nicht überwältigen sollen. An diesem Bekenntnis, daß der Menschensohn *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* sei, hat denn auch die Kirche Gottes aller Zeiten dem groben und dem feineren Irrtum gegenüber festgehalten. Die Unitarier behaupten, Christus werde nur Gott genannt (Christus Deus nuncupativus), ohne

---

Einigung der beiden Naturen zu persönlicher Einheit leugnet, hat keinen Grund, im Sinne der Kirche nach der Weise der Idiomenmitteilung zu forschen; für wen aber diese Einigung und Einheit eine Tatsache des Glaubens ist, der wird nicht anders können, als nun auch irgendwie communicatio idiomatum im Gottmenschen zu setzen. . . . Eben deswegen trafen auch alle Einwürfe der reformierten Theologie, so gewiß sie die Blößen der lutherischen Auffassung aufdeckten" (?), „nicht zum Ziele; denn wer einmal die hypostatische Einheit des Gottmenschen zugibt und behauptet, diese innigste und tiefste Vereinigung der beiden Naturen, verliert damit das Recht, gegen die Mitteilung der Idiome sich zu erklären."

23) Harnack, Wesen des Christentums, S. 92: „Der Satz: ‚Ich bin der Sohn Gottes' ist von JEsu selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben andern dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu." S. 93: „Wie weit entfernt man sich von seinen (JEsu) Gedanken und von seiner Anweisung, wenn man ein ‚christologisches' Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten. Das ist eine Verkehrung."

dem Wesen nach oder im metaphysischen Sinne des Wortes Gott zu sein. Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn man in neuerer Zeit sich dahin ausgedrückt hat, daß das Christo beigelegte Prädikat der Gottheit nicht ein „Seinsurteil“, sondern nur ein „Werturteil“ enthalte.[24] Ebenso schon de Wette, wenn er von dem Glauben an die Gottheit Christi sagt, daß er „ideal ästhetischer Art“ sei und dem „frommen Gefühl“ angehöre, keineswegs aber eine göttliche Natur in Christo zur Grundlage habe.[25] Auch sogenannte positive Theologen unserer Zeit lassen die wesentliche Gottheit Christi (die „Zweinaturenlehre“) fahren und setzen die Gottheit Christi z. B. in einen potenzierten Gottes willen um, der in Christo in einzigartiger Weise wirksam wird.[26] Das ist unitarisches Fahrwasser. Die Subordinatianer wollen die wesentliche Gottheit Christi stehen lassen. Sie behaupten, Christus sei Gott nicht bloß dem Namen, sondern dem Wesen nach, aber — Gott von geringerer Qualität, Gott „nur in des Wortes zweitem Sinne“.[27] Daß sowohl die Unitarier als die Subordinatianer die Schrift wider sich haben, und daß allein das *ὁμοούσιος*, im Sinne von eandem *numero* essentiam cum Patre habens, schriftgemäß sei, ist bei der Lehre von Gott (De Deo) ausführlich dargelegt worden. Hier sei der Übersicht wegen und mit Bezug auf Christi Erlösungswerk nur kurz so viel wiederholt: Wenn die Schrift Christum *θεός*[28] und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*[29] nennt, so gebraucht sie diese Ausdrücke nicht im uneigentlichen Sinne, wie auch Kreaturen wegen göttlicher Funktionen Gott genannt werden,[30] sondern im eigentlichen, das heißt, im wesentlichen oder metaphysischen Sinne des Wortes. Dies geht unwidersprechlich daraus hervor, daß die Schrift dem Sohne im Verhältnis zum Vater dasselbe göttliche Wesen und dieselben göttlichen Wirkungen der Zahl nach (eandem numero essentiam et easdem numero operationes ad extra) und überhaupt die ganze Reihe der göttlichen Attribute zuschreibt. Denn allerdings geht die Aussage Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins“ (*ἕν ἐσμεν*) nicht auf die Einheit der Gesinnung oder des Willens oder der Machtwirkung,[31] sondern auf die Einheit, und zwar die nume-

---

24) Ritschl 2c. Vgl. „Ritschls Theologie“, L. u. W., Jahrg. 40. 41.

25) Dogmatik d. ev.-luth. K., § 66.

26) Vgl. Seeberg, Grundwahrheiten 2c. 1902, S. 109 ff.

27) Kahnis, Dogmatik, 2. Aufl., I, 361. Vgl. die Abhandlung: „Der moderne Subordinatianismus im Licht der Schrift“, L. u. W., Jahrg. 40.

28) Joh. 1, 1 2c.

29) Matth. 16, 16 2c.

30) Joh. 10, 35: *πρὸς οὓς ὁ λόγος* (Auftrag, mandatum) *τοῦ θεοῦ ἐγένετο.*

31) Arianer, Sozinianer, Subordinatianer 2c.

rische Einheit, des Wesens. Eine andere Auffassung ist nach dem Zusammenhang nicht möglich. V. 28 sagt Christus von sich die Allmacht und Allmachtswirkung aus durch die Versicherung, daß niemand seine Schafe aus seiner Hand reißen könne. Daran fügt er V. 29 die Aussage, daß seine Schafe, die ihm der Vater gegeben habe, niemand aus seines Vaters Hand reißen könne. Die so von ihm und dem Vater ausgesagte Gleichheit und Einheit der Allmacht und Allmachtswirkung begründet dann Christus V. 30 mit der weiteren Aussage: „Wir sind eins", *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν,* also mit der Einheit des Seins, unitas *essentiae.*[32] Ebenso geht die Aussage Joh. 5, 17: *Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι* auf die numerische Einheit der Allmachtswirkung des Vaters und des Sohnes. Denn als die Juden in diesen Worten Christi eine gotteslästerliche Anmaßung sehen, weil Christus sich dadurch Gott gleich mache (*ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, V. 18), schränkt dieser seine Behauptung nicht ein, sondern er verstärkt und begründet sie vielmehr durch die weitere Aussage, daß ihm die unitas operationis mit dem Vater zukomme: „Was immer der Vater tut, das tut gleicherweise (*ὁμοίως*) auch der Sohn", V. 19. Der Sohn kann nichts von ihm selber tun, weil es nicht zwei Allmachtswirkungen, sondern nur ein und dieselbe Allmachtswirkung in dem Vater und dem Sohn gibt. Die sogenannte orthodoxe Auffassung dieser Stelle ist die allein textgemäße.[33] Was die göttlichen Attribute im allgemeinen betrifft, so bezeugt die Schrift: Christus ist vor Abraham[34] und vor der Welt.[35] Er hat die Welt

---

32) Gut Alford: "The apparent diversity of the two expressions *ἐκ τῆς χειρός μου* and *ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός μου* gives occasion to the assertion that Christ and the Father are *one*, one in *essence* primarily, but therefore also one in working and power and will."

33) Quenstedt: Observandum ad hoc dictum Joh. 5, 19. 20: Phrasis *οὐ δύναται οὐδὲν ποιεῖν* non notat *ἀδυναμίαν, impotentiam* seu *imbecillitatem,* ut Joh. 15, 5: „Sine me nihil potestis facere", sed potius cum de *Deo* simpliciter praedicatur, summam perfectionem naturae eodem modo operantis, *ut aliter se habere nequeat,* designat, uti alias *ἀδύνατον* dicitur Deum mentiri, cum sit *ἀψευδής*, Tit. 1, 2. De *Christo* vero cum usurpatur exprimit ipsius et Patris et essentiae et potentiae et voluntatis et operationis identitatem, unitatem, inseparabilitatem ac simul *τρόπον ὑπάρξεως,* quod nimirum Filius, sicut non a se ipso, sed a Patre per aeternam generationem essentiam suam habeat, sic quoque a se ipso *operandi potentiam* non habeat aut a se ipso agat, sed a Patre. (Syst. I, 470.)

34) Joh. 8, 51. 35) Joh. 17, 5; 1, 1.

erschaffen;[36] er erhält die Welt und ist der Welt gegenwärtig.[37] Er weiß alle Dinge.[38] Er ist allmächtig wie der Vater,[39] weckt die Toten auf wie der Vater[40] und tut überhaupt Wunder wie der Vater aus eigener Kraft.[41] Er ist deshalb auch von allen Kreaturen als ihr Gott und HErr anzubeten.[42]

Auf den wunderlichen Einwurf einiger Subordinatianer, daß Christus nur im Prädikat, nicht im Subjekt Gott (*θεός*) genannt werde[43] und deshalb Gott von geringerem Range oder von geringerer Qualität sei, ist zu sagen, daß diesem Argument polytheistische Anschauungen zugrunde liegen. Gott, im metaphysischen Sinne des Wortes, ist nicht ein Gattungsbegriff, sondern bezeichnet immer das nur einmal vorhandene göttliche Wesen (unam *numero* essentiam divinam). Gibt man nun zu, daß der Sohn Gottes seinem Wesen nach oder im metaphysischen Sinne des Wortes *θεός* sei, und nennt man dabei doch den Sohn Gottes „Gott im zweiten Sinne des Wortes", so hat man die tritheistische Vorstellung, daß es, wie drei verschiedene göttliche Personen, so auch drei dem Range und der Qualität nach verschiedene göttliche Wesen, einen obersten Gott und zwei Untergötter, gibt. Der Subordinatianismus ist ein offenbarer Rückfall in den heidnischen Polytheismus. Die Worte Joh. 14, 28: *Ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν* beschreiben Christum nach der menschlichen Natur, und zwar nach der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung, weil nach dem Kontext von einem Zustand Christi die Rede ist, der mit dem Gang zum Vater aufhört.[44] Auf die Frage, wie bei der numerischen Einheit des göttlichen Wesens nur der Sohn Mensch werden konnte, ohne daß zugleich der Vater und der Heilige Geist Mensch wurden, kann man nur

---

36) Hebr. 1, 10; Joh. 1, 3.

37) Kol. 1, 16. 17: *Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . . καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.*

38) Joh. 21, 17. 39) Joh. 10, 28—30. 40) Joh. 5, 21. 28. 29.

41) Joh. 2, 11; 1, 14. 42) Joh. 5, 23; 20, 28; Phil. 2, 9 ff.

43) Abgesehen davon, daß die Lesart *θεός*, 1 Tim. 3, 16; Apost. 20, 28, kritisch noch immer nicht gefallen ist (das Nähere bei der Lehre von Gott), sollte man doch die Sache umkehren und sagen, Christus werde sogar im Prädikat (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*, Joh. 1, 1) und im Vokativ (Hebr. 1, 8: *ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα*; Joh. 20, 28: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*) *θεός* genannt und dazu noch mit den Näherbestimmungen *ὁ ἀληθινὸς θεός*, 1 Joh. 5, 20, *ὁ μέγας θεός*, Tit. 2, 13, *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός*, Röm. 9, 5. Auf das Prädikat, das einem Dinge beigelegt wird, kommt es doch bei einer Wesensbestimmung zunächst und vornehmlich an.

44) So richtig Luther, St. L. XI, 1079 f.

mit Luther sagen: Ich wollte wohl so klug sein als irgendein Ketzer, wenn ich das begreifen könnte.[45] Alle Erklärungsversuche sind vom Übel. Der christliche Glaube hält auf Grund des Zeugnisses der Schrift zweierlei fest: 1. daß im Sohne Gottes nicht bloß ein Teil, sondern die ganze Fülle der Gottheit ist, Kol. 2, 9; 2. daß nicht der Vater, sondern nur der Sohn in der Fülle der Zeit Mensch wurde, Gal. 4, 4. 5. Das Nähere bei der Lehre von der Trinität.

Ursachen der Leugnung der wahren Gottheit Christi. Fragt man, weshalb die wahre Gottheit Christi trotz ihrer so klaren Bezeugung in der Schrift immer wieder geleugnet wird, so ist zu sagen, daß dies einmal aus rationalistischem Interesse geschieht. Denn ist Christus nicht wahrer Gott, sondern nur, wie die *ἄνθρωποι* meinten, Johannes der Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einer,[46] so braucht man nicht das anerkanntermaßen große Geheimnis[47] zu glauben, daß *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sei *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, also eine Person Gott und Mensch, *θεάνθρωπος*. Bezeichnend ist in dieser Beziehung die naive Bemerkung de Wettes, daß durch die Lehre von der wesentlichen Gottheit Christi die ganze Lehre von Christi Person „verwirrt" werde.[48] Vornehmlich aber liegt der Leugnung der wahren Gottheit Christi ein pelagianisches Interesse zugrunde. Es ist der Wahn aller natürlich gesinnten Menschen, daß der Mensch durch eigene Werke in den Himmel kommen könne und müsse. Dieser Wahn bleibt dem Menschen so lange unbenommen,

45) Luther: „Indem er (Johannes) spricht: ‚Das Wort ward Fleisch', schließt er den Vater und Heiligen Geist aus und behält allein den Sohn; spricht: das Wort, so im Anfang war, ist Fleisch worden, nicht der Vater, noch Heilige Geist. Der Vater ist nicht Mariä Sohn, der Heilige Geist auch nicht. . . . Fragst du nun die Vernunft, warum der Sohn und nicht der Vater sei Mensch worden, die wird dich's freilich nicht berichten können, ja, wird zur Närrin darüber. Darum höre, was dir der Heilige Geist durch St. Johannem sagt: das Wort sei Mensch worden und habe gelitten, und nicht der Vater 2c. Wie das zugeht, sollst du glauben, und nicht wissen, noch verstehen, sondern sparen bis an jenen seligen Tag unserer Erlösung. Die Vernunft stößt sich an diesem Artikel, wenn sie ihn messen und fassen will mit ihrer Klugheit, gedenkt: In der Gottheit ist ein einig, unzertrennlich Wesen; wie kann die mittlere Person allein Mensch werden und nicht alle drei? Ich wollte wohl so klug sein als irgendein Ketzer, wenn ich diese Worte: ‚Das Wort ward Fleisch' meines Willens wollte meistern. Es heißt geglaubt, nicht gesehen, gemessen oder gegriffen. . . . Darum lassen wir die andern zwo Personen nicht in die Menschheit mengen." (St. L. VII, 2160 f.)

46) Matth. 16, 13 ff. 47) 1 Tim. 3, 16.

48) Dogmatik d. ev.-luth. K., S. 129.

als er Christum für einen bloßen Menschen hält und ihn daher nur als Tugendvorbild ꝛc. auffaßt. Ist in Christo aber Gott selbst im Fleisch erschienen, um als Gottmensch durch *sein Tun*[49] und *sein Leiden*[50] die Menschen zu erlösen, dann steht es unverrücklich fest, daß es mit allen Menschenwerken zur Erlangung des Heils, also mit der sogenannten Sittlichkeitsreligion, nichts ist und die Menschen nur unter gänzlichem Verzagen an eigener Sittlichkeit und eigenen Werken, allein durch das Vertrauen auf Christi gottmenschliches Verdienst (sola fide) vor Gott bestehen und selig werden können. Die wahre Gottheit Christi treibt den Pelagianismus und jede Form der Werklehre aus, worin jeder natürlich gesinnte Mensch gefangen liegt. Gewaltig schärft dies *Luther* ein. Er bemerkt zu Gal. 2, 20: „Diese Worte: ‚der *Sohn Gottes*‘, ‚er hat mich geliebet‘ und: ‚er hat sich selbst für mich dargegeben‘, sind lauter Donnerschläge und Feuer vom Himmel wider die Gerechtigkeit des Gesetzes und die Lehre von den Werken. So große Bosheit, so großer Irrtum, Finsternis und Unwissenheit war in meinem Willen und Verstande, daß ich nur durch ein so unaussprechlich großes Lösegeld befreit werden konnte. Was rühmen wir also, daß unsere Vernunft uns recht leite, daß unsere natürlichen Kräfte unverletzt seien, daß unsere Vernunft zum besten geneigt sei, daß jeder tun müsse, soviel an ihm ist . . ., während ich doch hier höre, daß so viel Böses in meiner Natur ist, daß die Welt und alle Kreatur nicht genugsam gewesen ist, Gott zu versöhnen, sondern *Gottes Sohn* selbst dafür hat dargegeben werden müssen? . . . Willst du noch herzukommen mit deiner Kappe und Platte, mit deiner Keuschheit, Gehorsam, Armut? Was ist das alles? Ja, was ist das Gesetz Mosis und die Werke des Gesetzes? Was sind alle Werke und alle Leiden aller Märtyrer? Was ist aller Gehorsam der heiligen Engel gegen den *Sohn Gottes*, der dahingegeben ist, und zwar aufs schmählichste dargegeben ist, nämlich in den Kreuzestod, so daß sein allerköstlichstes Blut ganz und gar vergossen worden ist, und zwar für deine Sünden? Wenn du diesen Schatz ansähest, so solltest du ja alle Kappen, Platten, alle Gelübde, Werke, Verdienste nach Billigkeit und Verdienste nach Würdigkeit, verfluchen, in den Kot treten, verspeien, verwünschen und in die Hölle verstoßen. Darum ist es eine unerträgliche und schreckliche Gotteslästerung, wenn du irgendein Werk erdichtest, wodurch du dich vermissest, Gott zu versöhnen, da du siehst, daß er nicht anders versöhnt werden kann als durch diesen unermeßlichen und unendlichen Schatz, nämlich durch

49) Gal. 4, 4. 5.

50) 1 Joh. 1, 7.

den Tod und das Blut seines Sohnes, denn ein Tröpflein desselben ist köstlicher als alle Kreatur."[51] Gewaltig treibt daher Luther gerade auch in seinen Predigten vor dem Volk „Christologie" und speziell den Artikel von der wahren, wesentlichen Gottheit Christi. In einer Predigt über das 23. Kapitel des Matthäusevangeliums sagt er: „Diese Texte soll man wohl ansehen, auf daß wir fest behalten den Artikel von der Gottheit Christi, davon wir in unserm christlichen Glauben sagen und bekennen: ‚Ich glaube an JEsum Christum, seinen eingebornen Sohn, unsern HErrn, der empfangen ist vom Heiligen Geist' rc. . . . Christus ist eine andere Person (als der Vater). Ob er gleich wohl nicht Vater ist, dennoch ist er Schöpfer Himmels und der Erden, hat göttlich Wesen und Natur und ist danach auch zeitlich von der Jungfrau Maria geboren; und dennoch sind nicht zween Christus noch Söhne, sondern ein JEsus, wie wir denn sagen: ‚Und an JEsum Christum', der ein einiger Sohn, eine Person ist und gleichwohl zweierlei Naturen hat, die vereinigt sind in der einigen Person und in Christo. Das lehren uns die heiligen Evangelia und beweisen's auch; und wenn dieser Artikel wankt, so sind wir verloren. Der Türke und Rotten wollen dran und den Artikel nicht lassen gut sein. . . . Darum habe gut Achtung auf diese und dergleichen Sprüche, denn wenn dieser Artikel verloren wird, so sind wir nicht mehr Christen."[52] Und in dieser Betonung der Gottheit Christi folgt Luther nur der Schrift, die den erlösenden Wert der Gesetzeserfüllung Christi und die versöhnende Kraft des Todes Christi darin findet, daß es die Gesetzeserfüllung und der Tod des Sohnes Gottes ist: *Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ;*[53] *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*[54]

2. Die wahre Menschheit Christi.

Eine ausführliche dogmatische Darlegung der wahren und vollkommenen Menschheit Christi ist dadurch veranlaßt, daß man innerhalb der äußeren Christenheit die Menschheit Christi teils ganz leugnete, indem man Christo nur einen Scheinkörper zuschrieb,[55]

---

51) St. L. IX, 237 f. Ferner IX, 376 ff., besonders auch XVI, 1688 f., wo Luther in heiligem Zorn alle papistische Werklehre mit dem Hinweis auf des Sohnes Gottes Erlösungswerk niederschlägt.

52) St. L. VII, 1263 f. 53) Gal. 4, 4. 5. 54) Röm. 5, 10.

55) So die Doketen. Der Doketismus ist den gnostischen Systemen gemeinsam auf Grund des Wahnes, daß die Materie das Böse sei. Besonders scharf

teils doch verstümmelte, indem man Christo einen Leib ohne Seele[56] oder einen Leib und eine Seele ohne Geist[57] oder Leib und Seele ohne einen menschlichen Willen[58] oder überhaupt ein höheres geistliches, dem unsern nicht gleichwesentliches Fleisch[59] zuschrieb.

Die Schrift lehrt klar und deutlich die wahre und vollkommene Menschheit Christi (veritatem et integritatem humanae Christi naturae). Sie nennt Christum nicht nur *ἄνθρωπος*[60] und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*,[61] sondern bringt auch auf mannigfache Weise zum Ausdruck, daß sie damit nicht einen Scheinmenschen, sondern einen wesentlichen Menschen beschreibe. Wie Christus nach seiner göttlichen Natur *μονογενὴς παρὰ πατρός* ist,[62] so ist er nach seiner menschlichen Natur *ἐκ τῶν πατέρων* Israels,[63] deren menschliches Wesen auf ihn gekommen ist. Er heißt deshalb speziell Abrahams

---

ausgeprägt tritt der Doketismus bei Marcion hervor. Die Menschheit Christi ist ihm nach Tertullians Bericht ein bloßes phantasma, jeder wirkliche Leib caro stercoribus infersa und jede Geburt eine foeditas. (Tert. adv. Marcionem III, 8. 10. 21.)

56) So die Arianer, *ἄψυχοι*. An die Stelle der menschlichen Seele sei bei Christo der *λόγος*, natürlich der arianische, getreten. Tendenz: *τὴν τοῦ πάθους νόησιν καὶ τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν* (beizulegen) und so den *λόγος* zum Geschöpf zu machen. (Athanasius c. Apoll. II, 3.)

57) So Apollinaris, Bischof von Laodicea, † um 390, auf Grund der platonischen Trichotomie *σῶμα* (Leib), *ψυχή* (animalisches Lebensprinzip), *νοῦς* (die vernünftige Seele oder der Geist, der den Menschen vom Tier unterscheidet). An die Stelle des *νοῦς* sei bei Christo der *λόγος* getreten. Der Apollinarismus verworfen auf zwei römischen Synoden unter Damasus 374 und 376 (Mansi III, 481. 502) und zu Konstantinopel 381, can. 1.

58) So die Monotheleten. Der Monotheletismus zuerst von Bischof Sergius von Konstantinopel im 7. Jahrhundert vertreten. Verworfen auf der Synode von Konstantinopel 680. Akten bei Mansi XI, 190 ff.

59) So der Gnostiker Valentinus († um 150): Christus sei mit einem himmlischen, geistlichen, seiner würdigen Leibe durch Maria hindurchgegangen, wie Wasser durch einen Kanal, ohne aus Maria eine der unsern gleichwesentliche menschliche Natur anzunehmen. Ähnlich Schwärmer des 16. und 17. Jahrhunderts (Wiedertäufer, Weigelianer 2c.). Vgl. Dorner, Glbslehre II, 309 f. Sehr ausführliches Material bei Baumgarten, Theol. Streitigkeiten II, 24—69 (Streit „von der himmlischen Menschheit Christi"). Belege auch bei Günther, Symbolik², S. 149. Gegen die himmlische Menschheit der Wiedertäufer F. C., Art. XII, S. 728. — Vom Standpunkt der Vermischung der Naturen aus äußerte sich auch Eutyches dahin: *Ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν.* (Mansi V, 742.)

60) 1 Tim. 2, 5; Joh. 8, 40.

61) Matth. 8, 20 2c.

62) Joh. 1, 14.

63) Röm. 9, 5.

Same,[64] **Davids** Sproß,[65] **Mariä** Sohn[66] &c. Die Schrift überliefert uns sogar ein doppeltes **menschliches Geschlechtsregister** Christi.[67] Daß Christus seine menschliche Natur nicht vom Himmel gebracht, sondern aus seinen israelitischen Vorfahren, speziell aus der Jungfrau Maria, an sich genommen habe, kommt in der Schrift noch besonders dadurch zum Ausdruck, daß er *καρπὸς τῆς κοιλίας* der Maria heißt.[68] Außerdem nennt die Schrift gelegentlich die einzelnen Bestandteile der menschlichen Natur Christi: den **Leib**, *σῶμα*,[69] *σάρκα καὶ ὀστέα*,[70] die **Seele**, *ψυχή*,[71] den **Geist**, *τὸ πνεῦμα*,[72] den **menschlichen Willen**, *τὸ θέλημα*.[73] Alles zusammenfassend, sagt die Schrift Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ τὰ παιδία κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος, καὶ αὐτὸς* (Christus) *παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*, nämlich *σαρκὸς καὶ αἵματος*.[74]

Wer daher die wahre Menschheit Christi leugnet, tut dies aus andern als Schriftgründen. Auch hier liegt Rationalismus und Pelagianismus zugrunde. Rationalismus, indem man die Verbindung zwischen Gott und einem stofflichen menschlichen Leibe überhaupt für unziemlich und unmöglich erklärte,[75] oder doch meinte, daß der Zusammenschluß zu einer **persönlichen** Einheit nicht zustandekommen könne, wenn man der menschlichen Natur Christi auch eine vernünftige menschliche Seele (*νοῦς*) und einen menschlichen Willen

---

64) 1 Mos. 22, 18; Gal. 3, 16. 65) Jer. 23, 5. 66) Luk. 2, 7.

67) Matth. 1, 1 ff. zeigt Christum als erbrechtlichen Sohn Davids, Luk. 3, 23 ff. als natürlichen Sohn Davids. Auch das erbrechtliche Register beweist indirekt die menschliche Natur Christi, insofern nur ein **Mensch** mit andern Menschen erbrechtlich verbunden sein kann.

68) Luk. 1, 42. 69) Joh. 2, 21. 70) Luk. 24, 39.

71) Matth. 26, 38. 72) Luk. 23, 46.

73) Luk. 22, 42: *μὴ τὸ θέλημά μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω.*

74) Nach dem Kontext „handelt es sich hier gerade um Hervorhebung der wahren und vollen Menschheit des Sohnes Gottes“ (Moll). — **Baier** faßt die Schriftlehre von der wahren Menschheit Christi so zusammen: Christus est *verus homo,* nobis *consubstantialis.* Sic enim Scriptura eum expresse nominat *hominem,* 1 Tim. 2, 5; Joh. 8, 40. *Filium hominis* octogies bis in Scriptura appellari constat. Eo etiam pertinent appellationes de *semine mulieris,* Gen. 3, 15, *semine Abrahae,* Gen. 22, 18; Gal. 3, 16, *germine Davidis,* Jer. 23, 5. Tribuuntur etiam Christo partes essentiales hominis: *anima* quidem, Matth. 26, 38; Luc. 23, 46, *corpus* humanum, Joh. 2, 21, caro, sanguis et ossa, Ebr. 2, 14; Luc. 24, 39. Denique *genealogia* ejus recensetur, quoad lineam ascendentem quidem Luc. 3, 23 sqq., quoad descendentem Matth. 1, 1 sqq. (Comp. III, 20 sq.)

75) Gnostiker.

zuschreibe.[76] Pelagianismus liegt der Leugnung und Verstümmelung der menschlichen Natur Christi zugrunde, indem man die Notwendigkeit einer stellvertretenden Genugtuung Christi nicht erkannte. Beim Gnostizismus fehlen alle Voraussetzungen für die biblische Lehre von einer satisfactio vicaria. Er kennt bei seinem Dualismus keine auf dem Menschen lastende Sündenschuld, sondern nur einen in den Menschen eingedrungenen Sündenstoff (Hyle). Die Erlösung durch Christum besteht ihm daher nicht in der Tilgung einer Sündenschuld, sondern in einer durch Christum angeregten Ausscheidung des Sündenstoffes.[77] Aber auch bei der Verkürzung und Verstümmelung der menschlichen Natur Christi, wie sie bei den Apollinaristen, Eutychianern, Monotheleten, Weigelianern &c. vorliegt, ist die Notwendigkeit der satisfactio vicaria in den Hintergrund getreten. Man vergißt, daß der Erlöser nicht bloß im Fleische erscheinen, sondern in dem angenommenen Fleische Arbeit (עָמָל) verrichten mußte.[78] Der Erlöser mußte an Stelle der Menschen sowohl unter die Pflicht als unter die Strafe des den Menschen gegebenen und die Menschen verbindenden Gesetzes treten.[79] Dies konnte er aber nur, indem er durch Annahme einer vollkommenen menschlichen Natur allerdinge den Menschen gleich wurde, nur ohne Sünde. Die Schrift betont daher in der Beschreibung des Erlösungswerks, wie die wahre Gottheit, so auch die wahre, vollkommene Menschheit Christi, indem sie den Erlöser und Mittler nicht nur Mensch, Menschensohn, Davids Sohn, Mariä Sohn &c. nennt, sondern ihn auch in allen Eigenarten und Betätigungen der mensch-

76) Apollinaristen und Monotheleten. Apollinaris (nach Gregor von Nyssa): *Εἰ μετὰ τοῦ θεοῦ, φησί, νοῦ ὄντος καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἦν ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον. — Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.* (Antirrheticus adv. Apollinarem, c. 38. 39. Bei Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 81.) Die Monotheleten argumentierten so: *Ἀδύνατον ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο ἅμα καὶ κατὰ ταυτὸν ὑφεστάναι θελήματα.* (Vgl. Sergii ep. ad Honorium, Mansi XI, 529 ff.)

77) Die moralisch ernsteren Gnostiker wollten dies auf dem Wege der Askese bewirken.

78) Jes. 53, 11: מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה יִשְׂבָּע. Vgl. zu diesen Worten L. u. W. 56, 246 f.: „Der Ausdruck עֲמַל נַפְשׁוֹ weist auf das Leiden und Sterben Christi zurück. עָמָל vereinigt in sich die Begriffe Arbeit und Mühe. Christi Leiden war eine mühevolle Arbeit. Und seine Seele hat gearbeitet. Christus hat mit allen Kräften Leibes und der Seele gearbeitet“ &c.

79) Gal. 4, 4. 5; 3, 13.

lichen Natur uns vor Augen führt und ihn alle Kräfte Leibes und der Seele in den Dienst der Erlösung stellen läßt. Seine Seele (נֶפֶשׁ) hat gearbeitet:[80] er kniet nieder und betet;[81] er trauert und zagt;[82] seine Seele ist betrübt bis an den Tod;[83] sein Schweiß ist wie Blutstropfen;[84] seinen menschlichen Willen (*τὸ θέλημά μου*) untergibt er dem Willen des Vaters;[85] ihn dürstet;[86] an seinem Leibe (*ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ*) hat er unsere Sünden auf dem Holz geopfert.[87] Zu diesem Erlösungsgeschäft taugt entschieden nicht ein sogenanntes „himmlisches", dem unsern nicht gleichwesentliches Fleisch und eine menschliche Natur ohne eine vernünftige Seele und ohne einen menschlichen Willen. Die alten Lehrer gehen daher nicht über die Schrift hinaus, wenn sie in mannigfacher Weise zum Ausdruck brachten, daß mit der Leugnung der wahren und vollkommenen Menschheit Christi auch das Erlösungswerk Christi dahinfalle.[88] Gegen die Verkürzung der menschlichen Natur Christi ist auch der bekannte Satz Gregors von Nazianz gerichtet: *Τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον.* Die lutherischen Lehrer nehmen den Satz auf und weisen nach, daß es Schriftverkehrung ist, wenn man aus Schriftstellen wie Röm. 8, 3 (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), Phil. 2, 7 (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*), Joh. 6, 41 (*ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) 2c. erweisen wollte, daß Christi menschliche Natur der unsern nicht gleichwesentlich sei.[89] Zur Wahrheit der mensch-

80) Jes. 53, 11. 81) Luk. 22, 41. 82) Matth. 26, 37.
83) Matth. 26, 37. 84) Luk. 22, 44. 85) Luk. 22, 42.
86) Joh. 19, 28. 87) 1 Petr. 2, 24.

88) Tertullian (Adv. Marc. III, 8): Iam nunc, cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint. — Kyrill von Jerusalem (Catech. 4): *Εἰ φαντασία ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φαντασία καὶ ἡ σωτηρία.*

89) Gerhard, De persona et off. Christi, § 86 sq. Gerhard teilt auch mit, wie die Kirchenväter die angeführten Stellen richtig verstanden haben. Er selbst sagt zu Röm. 8, 3: Non dicit apostolus simpliciter, quod miserit Deus Filium *in similitudine carnis*, sed quod miserit eum in similitudine carnis *peccati*, id est, peccato obnoxiae. Sensus igitur est, quod caro Christi similis quidem fuerit carni peccatrici, non tamen peccatrix fuerit; vox enim *ὁμοιώματος* non ad carnem, sed ad determinationem adjectam *τῆς ἁμαρτίας* pertinet, nec excludit naturae humanae veritatem, sed peccati foeditatem, unde in fine versiculi pro *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς* ponitur *ἐν σαρκί.* — Philippi zu Röm. 8, 3: „Christus erschien nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, welches die ebionitische, noch *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, welches die doketische, sondern *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, welches die biblisch-paulinische Anschauungsweise ist. *Σάρξ* ist hier offenbar die ganze Menschennatur, wie Joh. 1, 14 2c. nach Leib und Seele. . . . Christus nun konnte wohl *ἐν σαρκί*, aber nicht *ἐν σαρκὶ*

lichen Natur Christi gehört auch, daß sie Kreatur ist. Als Schwenkfeld dies leugnete, setzte man ihm beim Konvent zu Schmalkalden 1537 die Erklärung entgegen: Improbamus Svencfeldii delirium et dicimus, humanam naturam in Christo et manere et esse *creaturam,* ut Johannes inquit: „Verbum caro factum est.“ [90]) Kurz,

---

ἁμαρτίας erscheinen, denn er mußte χωρὶς ἁμαρτίας, Hebr. 4, 15 2c., sein, um eben zum κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί befähigt zu sein.“ — Gerhard zu Phil. 2, 7: Illud σχῆμα non opponitur veritati sive substantiae carnis, sed subsecutae glorificationi. . . . Apostolo enim non fuit propositum docere, qualis fuerit humana natura Christi ratione *essentiae,* sed qualem se Christus in externa conversatione *durante exinanitionis statu* gesserit. Joh. 6, 41 bezieht sich nach dem Kontext auf Christum nicht nach der menschlichen, sondern nach der göttlichen Natur. Gerhard: Descriptiones divinae naturae non sunt opponendae veritati humanae naturae. Ergo ex eo, quod Christus dicitur *descendisse de coelo,* Ioh. 3, 13, *Filius hominis de coelo,* Ioh. 6, 62, non probatur, quod corpus sidereum ac coeleste in uterum virginis *intulerit,* sed quod ὁ λόγος carnem *assumserit.* (l. c., § 90.) — Trefflich legt negativ und positiv Äg. Hunnius dar, wie das vom Himmel Kommen Christi nach der Schrift aufzufassen sei: Primo, non ita descendit Filius Dei de coelo, ut naturam suam humanam sive carnem de coelo detulerit, sicut Valentiniani somniarunt. Deinde neque sic intelligitur is descensus, quasi λόγος, juxta suam divinitatem, instante jam tempore illo incarnationis, de summo aliquo coelo motu locali vel descenderit vel devolarit et in uterum virginis se immiserit, ut ibi carnem assumeret. Etenim λόγος, ratione suae essentiae infinitus et cum Patre et Spiritu Sancto essentialiter coelum et terram implens, de loco in locum moveri et transferri nulla ratione potest. Quemadmodum etiam, ut homo fieret, tali descensu e supremo aliquo coeli loco in infimum non indiguit, cum et ante incarnationem essentialiter in Maria, sicut et in caeteris creaturis omnibus, fuerit et, ubicunque λόγος est, ibidem coelum suum regnumque coeleste secum habeat, sed hoc tantum ad illam ἐνσάρκωσιν opus ei fuit, ut qui ante et extra incarnationem praesentissimus erat Mariae virgini, nunc in incarnatione humanam ex ea naturam assumeret sibique in personae unitatem inseparabiliter copularet. Tertio igitur, Filius eodem plane modo de coelo descendit, quo Joh. 16 a Patre exiisse scribitur, non certe, quod λόγος ratione divinitatis unquam vel Patrem deseruerit, in cujus sinu perpetuo residet, sicut inquit Philippo: „Non credis, quod Pater in me est et ego in Patre“; nec quod λόγος divinitate sua coelum unquam deseruerit aut ab administratione coeli ad tempus recesserit, sed quemadmodum Deus ipse Gen. 11, 5; Exod. 19 et aliis in locis Scripturae descendere dicitur de coelo non deserendo locum, a quo nunquam essentia sua recedit, sed visibili aliquo et conspicuo signo seu revelatione in terris sese manifestando: sic Dei Filius de coelo in terras descendit, cum in terris humanam naturam assumit et in ea se manifestat, 1 Tim. 3. (Libelli quatuor de pers. Christi, 1590, p. 24 sq. Bei Baier, ed. W., III, 23.)

90) Bei Gerhard, l. c., § 98.

die christliche Kirche hat auf Grund der Schrift von allem Anfang und zu allen Zeiten, wie die wahre Gottheit, so auch die wahre, vollkommene Menschheit Christi festgehalten.[91] Der Satz des Chalcedonense, daß Christus nach seiner göttlichen Natur dem Vater *ὁμοούσιος* und nach der menschlichen Natur uns Menschen *ὁμοούσιος* sei, gibt nur die klare Schriftlehre wieder. Daß bei dieser Bestimmung *ὁμοούσιος* im Verhältnis zum Vater die Wesenseinheit der Zahl nach (secundum numerum) und im Verhältnis zu den Menschen die Wesenseinheit nur der Art nach (secundum speciem) bezeichnet, liegt in der Natur der Sache. Das göttliche Wesen ist nur einmal vorhanden, während das menschliche Wesen in so viel Exemplaren vorhanden ist, als es Personen gibt.[92]

Um auf die praktische Wichtigkeit der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Christi für das Werk der Erlösung hinzuweisen, fügen hier die kirchlichen Lehrer oft noch die besondere Frage an: „Warum mußte Christus zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch sein?" Die Antwort lautet bei unwesentlicher Verschiedenheit

---

91) Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 74: „Von Anfang an bildete der Glaube, daß Christus beides sei, Gott und Mensch, einen Bestandteil der kirchlichen Gemeinüberzeugung, und zwar betrachtete man seine wahre Gottheit und seine wahre Menschheit als gleich notwendig für den Vollzug des Erlösungswerkes." Beides, die wahre Gottheit und die wahre Menschheit, ist im zweiten Artikel des Apostolischen und des Nicänischen Symbolums durch die Christo beigelegten Prädikate ausgesprochen. Das Chalcedonense bekennt unter besonderer Berücksichtigung der vorangegangenen Streitigkeiten Christum als *τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας.* Im Athanasianum heißt es: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quod Dominus noster Iesus Christus Dei Filius, Deus et homo est: Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Luther in der Erklärung zum zweiten Artikel: „Ich glaube, daß JEsus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein HErr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat" 2c.

92) Quenstedt: Distinguendum inter *ὁμοουσίαν*, quatenus notat unitatem essentiae tantum *secundum speciem*, et hoc sensu Christus secundum humanam naturam nobis est *ὁμοούσιος*, — et *ὁμοουσίαν*, quatenus notat unitatem essentiae *secundum numerum*, et hoc sensu secundum divinam naturam Patri est *ὁμοούσιος*, nobis vero secundum humanam naturam non est *ὁμοούσιος*. (Syst. I, 178.)

im Wortlaut wie bei Dietrich: „Ein Mensch mußte er sein, damit er leiden und sterben könnte; weil aber kein bloßer Mensch die Sünde des menschlichen Geschlechts samt dem Zorn Gottes und Fluch des Gesetzes tragen, noch der unendlichen göttlichen Gerechtigkeit genugtun, auch nicht den Tod, Teufel und Hölle überwinden konnte, mußte er auch zugleich wahrer Gott sein."[93] Daß diese Antwort nicht eine „dogmatische Konstruktion", nicht eine zu „juridische" menschliche Auffassung ꝛc. sei, sondern nur die Schriftlehre wiedergibt, ging uns schon daraus hervor, daß die Schrift die Erlösung sowohl auf die wahre Gottheit als auch auf die wahre Menschheit Christi gründet[94] und die Möglichkeit der Erlösung durch einen bloßen Menschen ausdrücklich leugnet.[95] Näheres hierüber ist bei der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften und vom Werke Christi zu sagen. Im voraus sei hier noch an ein Wort Luthers erinnert: „Wir Christen müssen das wissen: Wo Gott nicht mit in der Wage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zugrunde. Das meine ich also: Wo es nicht sollte heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren. Aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wageschüssel liegt, so sinkt er (Christus) unter, und wir (wir Menschen) fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann wohl auch wieder emporfahren oder aus seiner Schüssel springen. Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden."[96] Wer freilich die Notwendigkeit einer satisfactio vicaria leugnet, dem ist sowohl die wahre Gottheit als auch die wahre Menschheit Christi im Grunde gleichgültig.

Der Menschensohn. Der Ausdruck „Menschensohn" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) hat eine große Literatur hervorgerufen, und die „theologischen Untersuchungen" darüber haben sehr verschiedene Resultate gezeitigt. Dies hätte nicht der Fall sein sollen, da wir gerade über diesen Ausdruck eine ausdrückliche Erklärung Christi selbst haben,

93) Kleiner Katechismus. St. Louis, Mo. 1904, S. 133. Institutiones Catecheticae ed. Dieckhoff, Berolini 1864, S. 289. Gerhard, L. de pers., § 41. Synodalkatechismus, engl. Ausgabe (St. L. 1906, S. 81 f.): "Why was it necessary that our Redeemer should be true man? That He might be capable of fulfilling the Law, of suffering and dying, as all men's Substitute, Hebr. 2, 14. Why was it necessary that He should be true God? That He might be sufficient to appease the wrath of God and to overcome sin, death, and the devil."

94) Gal. 4, 4. 5; Röm. 5, 10; 1 Joh. 1, 7; 3, 8; 1 Mos. 3, 15; Luk. 9, 56.

95) Ps. 49, 8. 9; Röm. 8, 3. 4.

96) St. L. XVI, 2231.

Matth. 16, 13—17. An dieser Stelle hält Christus, wie bereits oben bemerkt wurde, mit seinen Jüngern eine Katechese über den Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und stellt unter Abweisung der falschen Begriffe (Johannes der Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einer) den rechten Begriff dahin fest, daß der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* der *υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* sei (V. 16). Der Menschensohn ist also der wunderbare Sproß des Menschengeschlechts, in welchem der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Auf denselben Begriff führen die Prädikate, welche die Schrift sonst dem Menschensohn als Subjekt beilegt. Wir finden nämlich, daß die Schrift von dem Menschensohn als Subjekt einerseits die ganze Reihe der menschlichen, andererseits die ganze Reihe der göttlichen Prädikate aussagt. Der Menschensohn ist arm,[97] ißt und trinkt,[98] wird geschmäht, leidet und stirbt.[99] Andererseits: Der Menschensohn sieht die Gedanken des Herzens,[100] vergibt die Sünden,[101] ist der HErr des Sabbats,[102] sitzt zur Rechten Gottes als Herrscher des Universums,[103] kommt wieder in göttlicher Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten.[104] Hiernach ist der Menschensohn weder der „Idealmensch", noch „die Blüte der Menschheit", noch ein ähnlicher bloßer Mensch, sondern der einzigartige, wunderbare Mensch, in dem der Sohn Gottes im Fleische erschienen ist, damit er die Werke des Teufels zerstöre.[105] Ausdruck und Sache sind bereits im Alten Testament gegeben.[106]

Besonderheiten der menschlichen Natur Christi. Trotz der Wesensgleichheit mit den Menschen kommen Christi menschlicher Natur Besonderheiten zu, auf die die Schrift sehr nachdrücklich hinweist.

1. Entstehung der menschlichen Natur Christi durch Wirkung des Heiligen Geistes. Während alle Menschen seit Adam und Eva ihre menschliche Natur durch natürliche Abstammung von einem Elternpaar, von Vater und Mutter, emp-

---

97) Matth. 8, 20. 98) Matth. 11, 19.
99) Matth. 17, 12. 22. 23; 20, 18. 19.
100) Matth. 9, 2. 4. 101) Matth. 9, 6. 102) Matth. 12, 8.
103) Matth. 26, 63. 64; Dan. 7, 13. 14.
104) Matth. 25, 31 ff. 105) 1 Joh. 3, 8.
106) Dan. 7, 13. 14. Gerhard: Christus dicitur *Filius hominis* 1. propter propheticam denominationem, Dan. 7, 13. Ut ex Daniele sumta fuit usitata tunc appellatio Messiae, ita ex eodem propheta vulgari consuetudine Messias dictus fuit Filius hominis, ille scilicet, quem Daniel in visione prophetica describit. (De pers., § 80.)

fangen, stammt Christus nicht von einem Elternpaar, nämlich nicht von Joseph und Maria, ab, sondern nur von Maria, und zwar von Maria, der Jungfrau. Die Heilige Schrift schreibt die Wirkung, nach welcher Maria, die Jungfrau, den Sohn Gottes nach der menschlichen Natur empfing, ausdrücklich dem Heiligen Geist zu, Matth. 1, 18: *εὑρέθη* (Maria) *ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου;* V. 20: *τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.* Während das *ἐκ* in V. 16, nämlich in den Worten: *ἐξ ἧς* (*Μαρίας*) *ἐγένετο Ἰησοῦς,* die materia bezeichnet, bezeichnet es in den Worten *ἐκ πνεύματος ἁγίου* die causa efficiens.[107] Hiernach wirkte der Heilige Geist auf wunderbare Weise so auf die Jungfrau Maria ein, daß sie, die Jungfrau, die Mutter des Sohnes Gottes nach der menschlichen Natur wurde. Conceptio miraculosa. Luk. 1, 35 beschreibt den wunderbaren Vorgang so: *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Daher heißt Christus 1 Mos. 3, 15 זַרְעָהּ, ihr, des Weibes, Same, und von Maria heißt es Jes. 7, 14: הָעַלְמָה הָרָה, und im Zitat im Neuen Testament, Matth. 1, 23: *ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει.* Die christliche Kirche hat von allem Anfang an (Gegensatz: die Ebioniten) die Empfängnis vom Heiligen Geist und die Geburt aus Maria, der Jungfrau, geglaubt und bekannt. Apostolisches Symbolum: Conceptus est *de Spiritu Sancto,* natus ex Maria *virgine.*[108] An diesem Bekenntnis hält die Christenheit auch dem modernen Gegensatz gegenüber (Harnack, Crapsey 2c.) fest. Ruft man dagegen die „Naturgesetze" an, so ist darauf Luk. 1, 34—37 ein für allemal geantwortet: *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ θεῷ πᾶν ῥῆμα,* womit

107) Meyer zu Matth. 1, 18: „Hier ist das *πνεῦμα ἅγιον* das Wirkende der menschlichen Existenz Christi, durch dessen nur in diesem einzigartigen Falle so eingetretene Tätigkeit die Entstehung des Embryo im Schoße der Maria ursächlich hergestellt ist (*ἐκ*), im Gegensatz menschlicher Erzeugung, so daß diese dabei ausgeschlossen ist." Auch die gesperrte Stellung in V. 20: *ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου* legt auf *πνεύματος* im Gegensatz zu einer natürlich-menschlichen Entstehung den Ton. Gerhard: Cum dicimus *de* Maria, est *de* materiale; cum dicimus *de* Spiritu Sancto, est *de* potentiale. (De pers., § 107.)

108) Nicänisches Symbolum: Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine. Im Chalcedonense: *ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου.* (Mansi VII, 116.) Ebenso in den frühesten Schriften aus der nachapostolischen Zeit; vgl. Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 14 ff. Leo (Serm. 2. de nativ. Salv.): Origo in Salvatore nostro dissimilis, sed natura consimilis. Si veritatem quaeris humanae naturae, cognosce materiam. Si rationem scrutaris originis, virtutem confidere divinam. (Bei Gerhard, l. c., § 90.)

sich jeder Christ tatsächlich zufrieden gibt, wie Maria (V. 38), und jeder vernünftige Mensch, der einen allmächtigen Gott glaubt und richtige Begriffe von „Naturgesetzen" hat, zufrieden geben sollte.[109)]

2. Die Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi (*ἀναμαρτησία*). Während alle Menschen seit Adams Fall Sünder sind, *οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς*, Röm. 3, 10; *πάντες ἥμαρτον*, Röm. 3, 23, so ist Christus nach seiner menschlichen Natur ohne Sünde: *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*, 1 Petr. 2, 22. Die Tatsache der Sündlosigkeit lehrt die Schrift Alten und Neuen Testaments aufs klarste: Jes. 53, 9: לֹא חָמָס עָשָׂה וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו; Dan. 9, 24: קֹדֶשׁ קָדָשִׁים; Luk. 1, 35: *τὸ ἅγιον;* Joh. 8, 46: *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* 2 Kor. 5, 21: *ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν;* 1 Petr. 1, 19: *ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος;* 1 Petr. 2, 22: *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν κτλ.;* Hebr. 7, 26: *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν;* Hebr. 4, 15: *πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.*

Aber nicht nur die Tatsache, sondern auch die Notwendigkeit der Sündlosigkeit Christi zur Ausrichtung des Erlösungswerkes lehrt die Schrift. Hebr. 7, 26. 27: *τοιοῦτος ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος κτλ.* Darauf beruht die Loskaufung, die durch Christum geschehen ist, 1 Petr. 1, 19: *ἐλυθρώτητε ... αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.* Wenn Christus Ps. 69, 6 Sünde und Schuld bekennt[110)] und im Gewissen fühlt, Matth. 27, 46; 26, 37. 38, so ist das nicht eigene, sondern die ihm zugerechnete Sünde der Welt (peccatum imputatum), wie die Schrift wiederum ausdrücklich erklärt, Jes. 53, 6: „Der HErr warf unser aller Sünde auf ihn", und 2 Kor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ*

---

109) Baier zu Luk. 1, 34 ff.: Maria angelum, conceptionis Messiae in se virgine jamjam futurae nuncium interrogat: *quomodo erit istud?* agnoscens, naturaliter impossibile esse hoc, ut ipsa, virum non cognoscens, concipiat tamen et pariat; angelus autem Mariae in eo consentit et simpliciter ad Dei *omnipotentiam* respiciendum esse docet. (Comp. III, 29.) Was die „Naturgesetze" betrifft, so ist nicht Gott an sie gebunden, sondern die Naturgesetze sind an Gott gebunden, weil die Naturgesetze nichts anderes sind als Gottes Wirken in den Kreaturen und durch die Kreaturen. Vgl. 1 Mos. 1, 11. 12; Ps. 104, 13. 14.

110) Gegen die Beziehung von Ps. 69, 6 („Gott, du weißt um meine Torheit, und meine Schulden sind vor dir nicht verborgen") auf Christum kann man nur so lange etwas haben, als man mit dem schriftgemäßen Begriff der Stellvertretung nicht Ernst macht. Das Nähere bei der Lehre von Christi Werk.

ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Ursache der Sündlosigkeit ist nicht die Bewahrung einer massa sancta in Israel,[111] auch nicht eine Evolution vom Unheiligen zum Heiligen, als ob auf dem Wege natürlichen oder geistlichen Strebens aus sündlichen Vorfahren sich allmählich und schließlich ein sündloses Individuum des Menschengeschlechts entwickelt habe,[112] auch nicht die Sündlosigkeit (immaculata conceptio) der Maria, die Pius IX. am 8. Dezember 1854 dekretiert hat, sondern die Tatsache, daß Maria *ἐκ πνεύματος ἁγίου* Christi Mutter nach der menschlichen Natur wurde, Luk. 1, 35: „Der Heilige Geist wird über dich kommen" ꝛc.; *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.* Freilich gehört die Sünde nicht zum Wesen der menschlichen Natur. Luther: Sunt peccatum et mors mala *separabilia.*[113] Aber die Trennung der Sünde von der Menschennatur steht auch nicht zum tausendsten Teil in der Menschen Macht, sondern ist lediglich ein Werk der Gnade und Allmacht Gottes. So ist auch die Aussonderung der heiligen Menschennatur Christi aus der sündigen Menschennatur der Jungfrau Maria ein Werk Gottes des Heiligen Geistes. Gewaltig führt dies Luther aus. Er weist den Menschengedanken von der Fortpflanzung einer massa sancta in Israel zurück. Alle Vorfahren Christi, die Jungfrau Maria eingeschlossen, gehörten zum sanguis corruptus. Erst im Moment der Empfängnis sonderte der Heilige Geist ex sanguine corrupto eine heilige Menschennatur ab. Zugleich weist Luther auf den Trost hin, der für erschrockene Sünder darin liegt, daß Christus assumsit carnem sive naturam humanam ex carne *contaminata et horribiliter polluta,* und daß die Schrift unter den menschlichen Vorfahren Christi auch solche Personen nennt, die sich mit groben Sünden befleckt haben.[114] — An die Erörterung der Sündlosigkeit

---

111) Scholastiker ꝛc.

112) Selbst Olshausen, obwohl er an dem *ἐκ πνεύματος ἁγίου* festhält, meint: „Die Jungfrau, welche zur Mutter des Messias erkoren ward, konnte nicht plötzlich geboren werden in dem sündigen Geschlecht; sie war, obwohl nicht ohne Sünde, doch die reinste des damaligen Geschlechts. . . . Wie wir nämlich in der Entwicklung der Menschheit einzelne Geschlechter in wachsender Sünde und Bosheit gewahren, so finden wir auch Stämme, in denen die edelsten Keime des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht gehegt und gepflegt werden." (Kommentar I, 42.) Ganz anders Luther. (Vgl. unten.)

113) Opp. ex. IX, 174.

114) St. L. II, 1170 ff.; Opp. ex. IX, 173 sqq.: Respexit Spiritus Sanctus (in dem Bericht über die Sünde Judas, 1 Mos. 38) ad Messiam et nativitatem Filii Dei, quae est principalior causa. Nam hunc lapsum oportuit fieri

Christi haben sich noch zwei Fragen geschlossen: 1. War Christus nach seiner menschlichen Natur auch frei von der Erbschuld? 2. War Christus nach seiner menschlichen Natur auch der Möglichkeit des Sündigens entnommen? Man hat es schwierig gefunden, klarzustellen, wie Christus, wenn er wahrer Mensch war, von der Erbschuld (reatus peccati Adamitici) frei blieb; die nach Röm. 5, 12 ff. auf allen Menschen lastet: *δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα . . . διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, V. 18. 19. Darauf ist zunächst zu sagen: Wenn wir auch das Wie nicht klarstellen könnten, so ist doch die Tatsache, daß Christus für seine Person auch von der Erbschuld frei war, in der Schrift klar bezeugt. Sie ist

---

in illa ipsa linea, in qua nasciturus erat Filius Dei. Summus patriarcha Iuda, pater Christi, hunc infandum incestum commisit, ut nasceretur Christus de carne excellenter peccante et turpissimo peccato contaminata. Nam ex scorto incestuoso, nuru sua, generat geminos, unde postea ducitur linea Salvatoris. Da muß Christus in sua carne peccator werden, so schändlich, als er immer werden kann. Caro Christi oritur ex incestuoso concubitu, similiter et caro Virginis, matris eius, et totius posteritatis Iudae, ideo, ut significaretur ineffabile illud consilium misericordiae Dei, quod assumsit carnem sive naturam humanam ex carne contaminata et horribiliter polluta. Disputant enim doctores scholastici, utrum natus sit ex carne peccatrice, an munda, an servaverit Deus a condito mundo aliquam puram guttulam carnis, ex qua Christus nasceretur. Respondeo ergo, Christum vere natum esse ex vera et naturali carne et sanguine humano, qui corruptus fuit originali peccato in Adam, sed sic, ut posset sanari. Sicut nos credimus et speramus, qui sumus circumdati carne peccati, futurum, ut in die redemptionis nostrae ea purgetur et separetur ab omnibus infirmitatibus, morte et ignominia. Sunt enim peccatum et mors mala separabilia. Itaque cum ventum fuit ad virginem vel guttam illam sanguinis virginalis, impletum est, quod dixit angelus: „Spiritus Sanctus veniet super te et obumbrabit tibi.“ Non quidem natus est Messias virtute carnis et sanguinis, sicut Ioh. 1, 13 dicitur: „Non ex sanguinibus, neque ex voluntate viri“ etc., sed tamen ex massa carnis et ex isto sanguine corrupto voluit nasci. In illo autem puncto conceptionis virginalis Spiritus Sanctus purgavit et sanctificavit massam peccati, et extersit venenum Diaboli et mortis, quod est peccatum. Etsi mansit mors in ea carne propter nos, tamen fermentum peccati expurgatum est, et facta est purissima caro per Spiritum Sanctum purificata, et unita cum divina natura in una persona. Est igitur vere natura humana non alia quam in nobis. Et Christus est filius Adae et de semine et carne eius, sed, ut dictum est, Spiritu Sancto obumbrante, operante et purgante, ut apta esset ad hanc conceptionem innocentissimam, et mundam ac sanctam nativitatem, qua nos purgaremur et liberaremur a peccato.

schon in den Schriftaussagen enthalten, die Christum ausdrücklich aus der Zahl der Sünder herausnehmen, Hebr. 7, 26: *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*. Aber auch gerade Röm. 5, 18. 19, wo Adam durch seinen Fall (*παράπτωμα*) als der Urheber des über alle Menschen ergangenen Verdammungsurteils (*κατάκριμα*) dargestellt wird, erscheint Christus nicht als mit dieser Schuld und mit diesem Verdammungsurteil belastet, sondern im Gegenteil als der Urheber des allgemeinen, über alle Menschen ergehenden Rechtfertigungsurteils. Auf das Wie des Freiseins des Menschen Christus von der Erbschuld wirft aber zunächst schon etwas Licht der Umstand, daß Christus nicht natürlicherweise von Adam abstammte, sondern durch übernatürlichen, göttlichen Eingriff, nämlich durch Wirkung des Heiligen Geistes, empfangen wurde. Vor allen Dingen aber ist darauf hinzuweisen, daß die menschliche Natur Christi nie als eigene Person existierte, sondern vom ersten Augenblick der Existenz an zur Person des Sohnes Gottes gehörte. Die Person des Sohnes Gottes aber ist über Gesetz und Schuld erhaben, Matth. 12, 8: *κύριός ἐστι καὶ τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*[115] Auch die Möglichkeit des Sündigens Christi ist entschieden zu verneinen. Nicht zwar wegen der Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi an sich, denn Adam, wiewohl sündlos erschaffen, fiel doch in der Versuchung, sondern weil Christi menschliche Natur nicht für sich, als eigene Person, existierte, sondern mit dem Sohne Gottes eine Person bildete. Wenn wir die Möglichkeit des Sündigens für den Menschen Christus zugeben wollten, so müßten wir auch die Möglichkeit des Sündigens für den Sohn Gottes zugestehen, mit dem der Mensch Christus eine Person bildet. Diejenigen, welche die Möglichkeit des Sündigens bei dem Menschen Christus annehmen, geben eo ipso, bewußt oder unbewußt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die unio *personalis* von Gott und Mensch, preis.[116]

---

115) Kromayer faßt Christi Freisein von dem Erbverderben und von der Erbschuld so zusammen: Massam illam sanguinis Mariae, ex qua *λόγος* sibi templum constructurus erat, Spiritus Sanctus ab omni peccati labe ac tabe purgavit. Nec reatus peccati Adamitici Christum involvere potuit, quia non fuit in lumbis Adami *ex sequela naturae*, sed ex promissione, non ut *ψιλάνθρωπος*, sed ut *θεάνθρωπος* et per consequens *dominus legis*, quem nulla lex obligare potuit. (Theol. pos.-pol., pars altera, p. 165.)

116) Richtig sagt Philippi: „Wollten wir die Möglichkeit des Sündigens in Christo setzen, so würden wir ganz abstrakt ihn nur als Menschen betrachten, und der Gottmensch würde uns verloren gehen; denn dächten wir, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre, so wäre damit das Band persönlicher

Sie setzen an die Stelle der unio personalis eine unio mystica. Man hat eingewendet, daß bei der Unmöglichkeit des Sündigens die Versuchung Christi zu einem bloßen Schein herabsinke. Allein, Matth. 4, 1 ff. schildert uns nicht einen Scheinkampf, sondern einen wirklichen Kampf. Sodann hält der Einwand auch schon unter rein menschlichen Verhältnissen nicht Stich. In einem Kampfe kann der Sieg des einen Teils gewiß sein, ohne daß dadurch der Kampf für den Sieger zu einem bloßen Scheinkampf herabsinkt. So war auch die Versuchung Christi, obwohl der Ausgang nicht zweifelhaft war, ein wirklicher Kampf, in dem der Teufel nicht bloß scheinbar, sondern wirklich auf die Seele Christi mit Lockung und Reizung eindrang, und Christus nicht bloß scheinbar, sondern wirklich kämpfte, nämlich durch gläubige Ergreifung und Handhabung des Wortes Gottes (γέγραπται) die Lockung und Reizung, die von außen[117] an ihn herantrat, nicht seiner Seele eigen werden ließ. Gegen die Behauptung, daß der Begriff der „Freiheit" stets die Möglichkeit des Sündigens in sich schließe, ist zu sagen, daß damit ein irriger Begriff von Freiheit aufgestellt wird. Die Seligen im Himmel können nicht sündigen. Trotzdem sind sie nicht unfrei, sondern im Zustande der vollkommenen Freiheit. Wenn der Arminianer Episcopius bemerkt hat: Nisi fuisset in Christo potentia peccandi, diabolus foret absurdissimus, so ist zu sagen, daß jemand in unsinniger Wut auch gegen einen Felsen anrennen kann, und daß das vergebliche Anrennen gegen Christum in der Wüste nicht der einzige Beweis für des Teufels Torheit ist.[118] Wir halten also auf Grund der Schrift fest, daß Christus weder gesündigt hat, noch auch sündigen konnte (Christus sacerdos impeccabilis). — Die Folgen der Sündlosigkeit Christi. Eine unmittelbare Folge der Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi ist ihre Unsterblichkeit, weil nach der Schrift der Tod lediglich eine Folge der Sünde ist.[119] Christus starb, weil er sterben wollte. Joh. 10, 18: „Niemand nimmt es (das Leben) von mir, sondern ich lasse

Einheit zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen JEsus durchschnitten. ... Das potuit non peccare gilt vom ersten, das non potuit peccare von dem zweiten Adam, weil eben der zweite Mensch der HErr vom Himmel ist, 1 Kor. 15, 47. (Glaubenslehre IV, 1, S. 150 f.)

117) Gegen Irving, Menken 2c.

118) Vgl. Luther, St. L. III, 659 f. H. E. G. Paulus (Kommentar I, 353) und Meyer (Matthäusev., 6. Aufl., S. 123) argumentieren mit der Klugheit des Teufels gegen die Geschichtlichkeit des Versuchungsberichts.

119) 1 Mos. 2, 17; 3, 17—19; Röm. 5, 12; 6, 23.

es von mir selber", nämlich als Erlöser der Menschen zur Bezahlung ihrer, der Menschen, Sünde. 1 Kor. 15, 3: *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.*[120] Das Sterben dessen, der für seine Person unsterblich war, ist das Lösegeld (*λύτρον*, Matth. 20, 28; *ἀντίλυτρον*, 1 Tim. 2, 6), womit allen Sterblichen das Leben erkauft ist. — Infolge der persönlichen Sündlosigkeit (*ἀναμαρτησία* inhaesiva) kamen der menschlichen Natur Christi ohne Zweifel auch größere natürliche Gaben zu, z. B. größere natürliche Weisheit, Luk. 2, 52, weil die störende und zerstörende Wirkung der Sünde nicht in ihm war. Die herrlichen natürlichen Gaben in einer sündlosen menschlichen Natur gewahren wir in Adam vor dem Fall.[121] Luther bemerkt mit Recht, daß nur der erste Mensch vor dem Fall den Namen eines Philosophen in Wahrheit verdiente.[122] — Über das äußere Aussehen Christi ist viel spekuliert worden. Man hat Christo teils eine ausnehmende körperliche Schönheit auf Grund von Ps. 45, 3 („Du bist der schönste unter den Menschenkindern"), teils eine ausnehmende körperliche Häßlichkeit auf Grund von Jes. 53, 2 („Er hatte keine Gestalt noch Schöne") zugeschrieben. Aber keine Stelle sagt das aus, was man in ihr gefunden hat. Ps. 45, 3 beschreibt Christum in seiner Erlöserschönheit (Luther: Gnadenschönheit), Jes. 53, 2 in seiner Leidensgestalt. Die Evangelien berichten uns wohl die Holdseligkeit der Worte Christi,[123] aber keine besondere Schönheit der äußeren Gestalt. Ohne Zweifel würde Christus als der Sündlose von außerordentlicher körperlicher Schönheit gewesen sein, da alle Mißgestalt Folge der Sünde ist, wenn er nicht in den Stand der Erniedrigung und damit unter die Folgen der Sünden der Menschen getreten wäre. Der Stand der Erniedrigung brachte es mit sich, daß er des Gebrauches sowohl seiner göttlichen Herrlichkeit als auch der Privilegien seiner

---

120) Quenstedt (II, 113): Mortuus ergo Christus est non *aliqua necessitate*, sed *libera voluntate*, seu, quia natura immortalis erat, voluntate se mortalem constituit, Ioh. 10, 17. 18. . . . Mortale corpus Christi fuit *ab extrinseco* et secundum voluntariam *οἰκονομίαν*, ita tamen, ut in libere suscepta morte incorruptibile fuerit.

121) 1 Mos. 2, 19. 20. 23.

122) Opp. ex. I, 83: Quis potest cogitare istam quasi portionem divinae naturae, quod Adam et Heva omnes omnium animalium affectus, sensus et vires omnes intellexerunt? . . . Si igitur volumus praedicare *insignem philosophum*, praedicemus primos nostros parentes, cum adhuc essent a peccato puri.

123) Luk. 7, 22: *οἱ λόγοι τῆς χάριτος.*

sündlosen menschlichen Natur sich begab. In diesem Stande war die äußere Erscheinung Christi wie die anderer Menschen, wie die Schrift ausdrücklich berichtet Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, und noch deutlicher Röm. 8, 3: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Christus war für seine Person ohne Sünde, aber sein äußeres Aussehen war nicht das des Menschen vor dem Fall, sondern das des Menschen nach dem Fall. Kromayer: Verba textus (Rom. 8, 3) habent, quod missus fuerit in similitudine carnis *peccatricis*, propter infirmitates scilicet assumtas, quae fluunt in nobis ex peccato, a Christo autem, qui segregatus fuit a peccatoribus, libere *κατ' οἰκονομίαν* (zur Ausrichtung des Erlösungswerks) fuerunt assumtae. Similitudo itaque non ad ipsam carnem, sed ad hoc accidens, quod propter assumtas infirmitates peccatrix *visa* fuerit.[124] Man hat darüber verhandelt, welches Quantum und welche Arten von menschlichen Schwachheiten und Gebrechen Christus angenommen habe. Es muß natürlich festgehalten werden, daß Christus mit der ganzen Sündenschuld auch alle Strafen der Sünden auf sich genommen und abgetragen hat. Es heißt deshalb auch Matth. 8, 17 inbezug auf leibliche Leiden, die Christus heilte: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.*[125] Um dem Wortlaut dieser Stelle auszuweichen, hat man eingewendet, daß Christus dann zu unserer Erlösung auch extensiv alle Gebrechen und alle Krankheiten, die es unter den Menschen gibt, an sich nehmen mußte. Das folgt nicht. Wie Christus in einem zeitlich begrenzten Leiden die ewigen Höllenqualen, die den Menschen gebührten, auf sich genommen hat, weil das zeitlich begrenzte Leiden des Sohnes Gottes unendlichen Wert hatte,[126] so hat Christus auch in den der Zahl und Beschaffenheit nach begrenz-

124) Theol. posit.-pol. 1695, II, 68 sq.

125) Die Stelle Jes. 53, 4, die Matth. 8, 17 zitiert wird, begreift das Tragen der Schuld und der Folgen der Sünde in sich, weshalb sie auch im Neuen Testament in dieser doppelten Beziehung verwendet wird: vom Tragen der Schuld 1 Petr. 2, 24, vom Tragen der Folgen der Sünde Matth. 8, 17. Meyer versteht Jes. 53, 4 nur vom Tragen der Sündenschuld und sagt daher, daß die Stelle Matth. 8, 17 „nicht im historischen Sinne des Grundtextes" zitiert werde. Die Erörterung des Verhältnisses von Matth. 8, 17 zu Jes. 53, 4 hat eine ganze Literatur bei den älteren Auslegern hervorgerufen, die von Köcher, Analecta in 4 evangelia, p. 188 sq., angeführt wird.

126) Dorscheus: Adjunctum temporis, quod apud homines aeternum fuisset, ipsa majestate et excellentia *personae* compensatum est. (Synopsis theol. Zach., P. I, c. 8, § 168.)

ten Schwachheiten, die wir tatsächlich an seiner Person gewahren, alle Gebrechen und Krankheiten der Menschen getragen. Welches Quantum und welche Arten von Schwachheiten zu einem vollgültigen *λύτρον* nach Gottes Rechnung nötig waren, können wir nicht bestimmen, sondern müssen wir den Schriftaussagen entnehmen. Die alten Lehrer haben ungefähr das Richtige getroffen, wenn sie ausführen, daß wir an Christo die Schwachheiten wahrnehmen, die allen Menschen nach dem Sündenfall gemeinsam sind (infirmitates communes), wie Hunger, Durst, Müdigkeit, Weinen 2c., nicht aber persönliche Gebrechen und Defekte (infirmitates personales), wie Blindheit und einzelne Krankheiten.[127])

3. Die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi (*ἀνυποστασία* sive *ἐνυποστασία*). Eine Besonderheit der menschlichen Natur Christi ist, daß sie nicht eine eigene Person bildet. Sonst bildet jede menschliche Natur auch eine eigene Person. Die menschliche Natur Christi aber war vom ersten Augenblick ihrer Existenz an in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen und hat somit keinen Augenblick als eigene Person existiert. Dies ergibt sich aus der Art und Weise der Menschwerdung (modus incarnationis) des Sohnes Gottes. Die Schrift lehrt nicht nur im allgemeinen die Tatsache der Menschwerdung, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*,[128]) durch Annahme des Fleisches und Blutes der Menschenkinder, *μετέσχε τῶν αὐτῶν*, scil. *σαρκὸς καὶ αἵματος*,[129]) sondern berichtet auch den besonderen Umstand, daß der Sohn Gottes durch Empfängnis und Geburt von

127) Hollaz: Christus assumpsit infirmitates naturales omnibus hominibus in statu naturali constitutis *communes,* non autem *personales* e causis particularibus provenientes, multo minus moraliter vitiosos defectus adscivit. Infirmitates hominum naturales *communes* sunt, quae omnibus hominibus post lapsum insunt, v. gr. esurire, sitire, defatigari, algere, aestuare, dolere, indignari, turbari, lacrymari: quas cum sint inculpabiles, Christus, teste sacra Scriptura, assumpsit non coacte, sed libere, non propter se, sed propter nos, non in perpetuum, sed ad tempus, scilicet in statu exinanitionis, non autem retinuit easdem in statu exaltationis. Infirmitates *personales* sunt, quae a causis particularibus proficiscuntur, et vel a vitio *δυνάμεως πλαστικῆς*, sive virtutis efformativae in generante, ut phthisis, arthritis etc., vel a culpa particulari, nimirum ab ingurgitatione nimia, venere, aut aliis excessibus, ut febris, podagra, hydrops etc., vel a peculiari nemesi aut judicio divino, ut morbi familiae Ioabi, 2 Sam. 3, 29 etc., ortum trahunt, a sanctissima Christi humanitate longissime absunt, quippe quas assumi nec generi humano expediebat et dignitati naturae derogasset. (Exam., P. III, s. 1, c. 3, qu. 11.)

128) Joh. 1, 14. 129) Hebr. 2, 14.

einem Weibe, *γενόμενος ἐκ γυναικός*,[130] also als ein Kindlein in seiner Mutter Leibe, Mensch geworden sei. Nicht nur der Mann[131] und der Knabe[132] und das Kind in der Krippe,[133] sondern schon das Kind in seiner Mutter Leibe ist *ὁ Κύριος*, Gott der HErr,[134] weil bereits in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen.[135] Bei dieser Sachlage kommt der menschlichen Natur Christi im Unterschiede von allen anderen menschlichen Naturen, negativ ausgedrückt, die Anhypostasie (*ἀνυποστασία*), positiv ausgedrückt, die Enhypostasie (*ἐνυποστασία*) zu. Dorner bemerkt, daß die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in der neueren Dogmatik ziemlich allgemein aufgegeben sei,[136] und zwar im Interesse der Menschheit Christi. Man findet es schwierig, sich vorzustellen, wie Gott und Mensch eine Person bilden können, ohne daß dabei die menschliche Natur und ihre Entwicklung zu kurz kommt. So läßt man die menschliche Natur Christi eine eigene Person bilden, um auf diese Weise ihre Menschheit zu retten und ihr für eine „echt menschliche Entwicklung" Raum zu schaffen. Man kann diese Weise, die hier vorliegende Schwierigkeit zu beseitigen, nur naiv nennen. Es muß allerdings zugegeben werden, daß man einen „echt menschlichen" Christus gewinnt, wenn man die menschliche Natur Christi eine eigene Person bilden läßt. Aber damit hört dann auch alles auf, das heißt, damit ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes aufgegeben. Es kann doch von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes so lange nicht die Rede sein, als der Mensch Christus noch eine eigene Person bildet, das heißt, noch persönlich vom Sohne Gottes geschieden ist. Kein Aufwand von Rhetorik kann an dieser Sachlage etwas ändern, auch nicht die Versicherung, daß Gott in dem Menschen Christus in ganz einzigartiger Weise zur Wirksamkeit gekommen sei, daß der Mensch Christus, weil in ihm das Hemmnis der Sünde nicht vorhanden war, den Wil-

130) Gal. 4, 4; Luk. 1, 35. 131) Matth. 16, 13—17; 26, 63 f.
132) Luk. 2, 49. 133) Luk. 2, 11.

134) Luk. 1, 43: Elisabeth, des Heiligen Geistes voll, spricht: *πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου πρός με;*

135) A. C., Art. 3: Docent, quod Filius Dei *assumserit* humanam naturam in utero beatae Mariae virginis. F. C., epit., 546, 15: Homo ille in Deum assumtus fuit, *quam primum in utero matris a Spiritu Sancto est conceptus* ejusque humanitas *jam tum* cum Filio Dei altissimi *personaliter fuit unita.*

136) Geschichte der prot. Theol., S. 875.

len Gottes ganz vollkommen zur Ausprägung gebracht habe 2c. Die Menschwerdung Gottes besteht nach der Schrift nicht darin, daß Gott in einer für sich bestehenden menschlichen Person einzigartig gewirkt, seinen göttlichen Willen vollkommen ausgeprägt hat 2c., sondern darin, daß die Person des Sohnes Gottes — der Sohn Gottes im Unterschiede vom Vater und vom Heiligen Geist — eine menschliche Natur in seine Person aufgenommen hat, Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος, καὶ αὐτὸς* (der Sohn Gottes) *παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*, scil. *σαρκὸς καὶ αἵματος.* Die Anhypostasie oder vielmehr Enhypostasie der menschlichen Natur Christi gehört somit zum Wesen der Menschwerdung des Sohnes Gottes.[137] Solange man den Menschen Christus noch eine eigene Person bilden läßt, lehrt man eo ipso, daß der Sohn Gottes nicht Mensch geworden, sondern noch *ἄσαρκος* ist, daß der Sohn Gottes nicht ins Fleisch gekommen, sondern außerhalb des Fleisches geblieben ist, daß der Sohn Gottes nicht vom Weibe geboren ist, sondern daß Maria einen bloßen Menschen (nudum et merum hominem) geboren habe. Man leugnet also inbezug auf den Sohn Gottes die sämtlichen einschlägigen Schriftaussagen: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Joh. 1, 14; *ἐν σαρκὶ ἦλθεν*, 1 Joh. 4, 2. 3; *γενόμενος ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4; *μετέσχε σαρκὸς καὶ αἵματος*, Hebr. 2, 14. Man ist mit der Annahme, daß die menschliche Natur Christi eine eigene Person gebildet habe, speziell auch mit der Begründung, daß dies zur Wahrung der Menschheit Christi notwendig sei, voll und ganz auf unitarisches Gebiet übergetreten. Die Unitarier haben je und je behauptet, daß die Bildung einer eigenen Persönlichkeit zum Wesen der menschlichen Natur gehöre. Sie stellen uns vor die Wahl, entweder der menschlichen Natur Christi eine eigene Persönlichkeit zuzuschreiben, oder die wahre Menschheit Christi zu leugnen. Sie werden hier ganz beredt. Sie fragen, ob es seit Anfang der Welt je eine menschliche Natur gegeben habe, die nicht auch eine eigene Person bildete.[138] Darauf

---

137) Gerhard: *Formale* unionis consistit in eo, quod *ὑπόστασις τοῦ λόγου* sit facta carnis *ὑπόστασις*. (*l. c., § 115.*) Von der menschlichen Natur Christi ist daher auszusagen: Neque est *αὐθυπόστατος καὶ ἰδιοσύστατος*, propriam habens subsistentiam, neque *ἀνυπόστατος*, prorsus nullam habens subsistentiam; utique ergo est *ἐνυπόστατος, ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ* subsistens. (l. c., § 121.)

138) Der Socinianer Schmalz: Hominem eum appellari, qui idem non sit persona humana, nec ratio nec sacrae literae permittunt. . . . *Monstrum* id hominis dicendum, quod *persona* humana non sit. In omni-

antworten wir: Gewißlich haben alle menschlichen Naturen von Anfang der Welt an eigene Personen gebildet. Quot naturae humanae, tot personae humanae. Aber dabei ist nun der Umstand nicht zu vergessen, daß in keiner von den Millionen menschlicher Naturen, die von Anfang an existiert haben, der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Das ist nur in der einen Menschennatur Christi geschehen. So ist es, wenn die Menschwerdung des Sohnes Gottes in dieser Natur auf das Zeugnis der Schrift hin als Tatsache angenommen wird, ganz natürlich, daß die menschliche Natur Christi nicht für sich besteht, sondern in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist. Die menschliche Natur Christi ist nach der Schrift der Leib des Sohnes Gottes, Kol. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Der Leib aber bildet keine eigene Person. Deshalb sagt das Athanasianum, indem es auf das Kol. 2, 9 gebrauchte Bild sieht: „Gleichwie Leib und Seele ein Mensch ist, also ist Gott und Mensch ein Christus.“ Die Sorge, daß durch die Enhypostasie die Menschheit Christi zu kurz komme, unvollständig werde, zu einer scheinbaren Existenz herabsinke, nicht Raum für eine echt menschliche Entwicklung behalte 2c., ist eine ganz unnötige. Die höchste Autorität, die es gibt, überhebt uns dieser Sorge. Wir haben in der Schrift Gottes Wort dafür, daß die menschliche Natur Christi durch die Aufnahme in die Person des Sohnes Gottes in ihrem menschlichen Wesen durchaus nicht verkürzt worden ist, weil die Schrift Christum wie als wahren Gott, so auch durchweg als wahren, vollkommenen Menschen beschreibt, wie in dem Abschnitt „Die wahre Menschheit Christi“ dargelegt worden ist. Was insonderheit die „echt menschliche Entwicklung“ Christi betrifft, so ist diese nach der Schrift dadurch vermittelt, daß Christus im Stande der Erniedrigung die göttliche Herrlichkeit, die durch die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur gegeben war, nicht gebrauchte, wie bei der Lehre vom Stande der Erniedrigung näher darzulegen ist.[139] Wir bleiben daher bei dem alten Satz: In Christo

---

bus hominum individuis ab ipso orbis initio hoc verum esse apparuit, in solo Christi individuo veritas illa fefellerit? Ergo Christus saltem non erit homo, ut alii homines fuerunt, sunt et futuri erunt? Cur igitur toties homo, filius hominis et vir appellatur? (Examinatio 157 errorum, p. 5. 38. Gerh., l. c., § 92.)

139) F. C. 546, 16: „Welche (göttliche) Majestät er nach der persönlichen Vereinigung (*ratione* unionis personalis) allwegen gehabt und sich doch derselben im Stande seiner Erniedrigung geäußert und der Ursach' (qua de causa) wahrhaftig an aller Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen zugenommen.“

ist zwar *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber nicht *ἄλλος καὶ ἄλλος*.[140] Hiermit hat die alte Kirche nicht bloß eine „Hypothese“ aufgestellt, wie es neuerdings ausgedrückt worden ist, sondern damit wollte sie und hat sie an der Menschwerdung des Sohnes Gottes festgehalten.[141] Und was die Kirche der Reformation betrifft, so wird die Anhypostasie der menschlichen Natur Christi nicht bloß von den Dogmatikern gelehrt, wie wunderlicherweise behauptet worden ist,[142] sondern so entschieden wie möglich auch im lutherischen Bekenntnis vorgetragen.[143] Daß man dem lutherischen Bekenntnis auch nur zutraut, es lasse den Menschen Christus eine eigene Person bilden, zeigt einen fast unbe-

140) Gerhard: In ipso (Christo) *ἄλλο καὶ ἄλλο*, quia aliud est essentia sive natura divina, aliud essentia sive natura humana; non autem *ἄλλος καὶ ἄλλος*, quia non alius Deus, alius homo, sed unus est *θεάνθρωπος*, Deus et homo, ac proinde persona una. (l. c., § 34.)

141) Athanasianum: Necessarium est ad aeternam salutem, ut *incarnationem* quoque Domini nostri Iesu Christi fideliter credat (scil. qui vult salvus esse). Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quod Dominus noster Iesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. . . . Qui licet Deus sit et homo, non duo tantum, sed *unus* est Christus. Unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed *assumtione humanitatis in Deum*. Unus omnino, non confusione substantiae, sed *unitate personae*.

142) Dorner, Gesch. d. Protest., S. 875; Bretschneider, Systemat. Entwicklg. 2c., 3. Aufl., S. 563.

143) F. C. 675, 6: „Wir gläuben, lehren und bekennen, obwohl der Sohn Gottes eine sonderliche, unterschiedene, ganze göttliche Person und also wahrer, wesentlicher, völliger Gott mit Vater und dem Heiligen Geist von Ewigkeit gewesen, daß er gleichwohl, da die Zeit erfüllet, auch menschliche Natur in Einigkeit seiner Person angenommen, nicht also, daß nun zwo Personen oder zween Christus wären, sondern daß Christus JEsus nunmehr in einer Person zumal wahrhaftiger, ewiger Gott sei, vom Vater von Ewigkeit geboren, und ein wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, wie geschrieben stehet Röm. 9: ‚Aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit.‘“ — Ferner F. C. 676, 11: „Wir gläuben, lehren und bekennen auch, daß nunmehr nach der Menschwerdung nicht ein' jede Natur in Christo für sich selbst also bestehe, daß ein' jede eine sonderbare Person (persona separata) sei oder mache, sondern daß sie also vereinbaret sei'n, daß sie ein' einige Person machen, in welcher zugleich (simul) persönlich ist und bestehet beide die göttliche und die angenommene menschliche Natur, also daß nunmehr nach der Menschwerdung zu der ganzen Person Christi gehöre nicht allein seine göttliche, sondern auch seine angenommene menschliche Natur, und daß, wie ohne seine Gottheit, also auch ohne seine Menschheit die Person Christi oder Filii Dei incarnati, das ist, des Sohnes Gottes, der Fleisch an sich genommen und Mensch worden, nicht ganz sei; daher Christus nicht zwo unterschiedene, sondern ein' einige Person ist, unangesehen, daß zwo unterschiedliche Naturen, in ihrem natürlichen Wesen und Eigenschaften unvermischet, an ihm erfunden werden.“

greiflichen Mangel an Verständnis für die lutherische und überhaupt christliche Lehre. — Es ist auch entschieden abzulehnen, daß die göttliche und die menschliche Natur Christi erst allmählich zu einer Person zusammengewachsen seien.144) Vielmehr war die Vereinigung sofort eine vollständige, das heißt, die menschliche Natur war vom ersten Augenblick ihrer Existenz an zur Person des Sohnes Gottes gezogen. Die Hervorbringung (productio) der menschlichen Natur und ihre Vereinigung (unitio) mit dem Sohne Gottes werden nur begrifflich geschieden, fallen aber zeitlich und sachlich zusammen. *Ἅμα σάρξ, ἅμα λόγου σάρξ.*145) Daher ist der Ausdruck: Deus assumpsit *naturam humanam* oder humanitatem genauer, als wenn man sagt: Deus assumpsit *hominem,* insofern die letztere Redeweise auf den irrigen Gedanken führen kann, als ob die menschliche Natur Christi vor ihrer Verbindung mit dem Sohne Gottes schon eigenpersönlich existiert habe.146) Mit Recht erklären die alten Lehrer die Annahme, daß die menschliche Natur Christi längere oder kürzere Zeit für sich bestanden habe, für eine nestorianische Tren-

144) Dorner.

145) Damascenus, De fid. orth. III, 2. Dazu Gerhard l. c., § 112. Kromayer: Sensus huius aphorismi est, massam illam vel sanguinis guttam, ex quibus ὁ λόγος templum sibi construxit, *ne ad momentum quidem per se substitisse,* vel suam hypostasin peculiarem habuisse . . ., quod esset ipsissimus Nestorianismus, humanam naturam vel ad tempus αὐθυπόστατον faciens. Sed potius *uno actu,* cum Spiritus Sanctus separaret istam massam in utero Mariae virginis, a peccati labe et tabe purgaret, defectum seminis virilis suppleret, uno, inquam, actu fuisse a Dei Filio assumtum. (Theol. did.-pol. II, 70.) Den einen Akt der productio und unitio bezeichnen auch die Ausdrücke: Menschwerdung, Joh. 1, 14; Annahme der menschlichen Natur, Hebr. 2, 14; Sendung in die Welt, Gal. 4, 4; Kommen vom Himmel, Joh. 6, 38; Kommen in die Welt, Joh. 16, 28; Kommen in das Fleisch, 1 Joh. 4, 2; Erscheinung im Fleisch, 1 Joh. 3, 8; 1 Tim. 3, 16 2c.

146) Luther, Opp. v. a. IV, 462; St. L. X, 1141: Symbolum (das Te Deum ist gemeint) canit: Tu ad liberandum suscepturus *hominem,* idem saepe facit Augustinus, cum regula, ut videtur, dicendum dictet: Tu ad liberandum suscepturus *humanitatem* seu *humanam naturam.* Luther bemerkt aber dazu, daß auch die Rechtgläubigen so geredet haben und noch so reden. Vgl. darüber Gerhard gegen Bellarmin, der Brenz des Nestorianismus beschuldigte, weil Brenz den Ausdruck gebraucht: Filius Dei assumpsit filium hominis. (l. c., § 96.) Chemnitz (De duabus nat., c. 14, f. 70): Quia persona Verbi non assumpsit *personam* hominis, sed *naturam* hominis, item, quia natura divina est assumens, humana vero natura non est assumens, sed assumpta, inde recte quidem dicitur: Deus factus est homo, non autem ita proprie dicitur: homo factus est Deus, Deus assumpsit *hominem,* licet veteres aliquando ita loquantur.

nung der Naturen. Man hat eingewendet, daß die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit einem Embryo nicht möglich und nicht schicklich sei. Doch selbst nach natürlich vernünftigem Urteil muß man zugeben, daß diese Vereinigung im Grunde nicht anstößiger ist als die mit einem Kinde und einer menschlichen Natur überhaupt. Zudem sind auch inbezug auf diese Frage die Akten durch die Schrift bereits geschlossen. Die Schrift sagt, wie schon früher erwähnt wurde, nicht nur von dem erwachsenen Manne, dem zwölfjährigen Knaben und dem bereits geborenen Kinde, sondern auch schon von dem Kinde in seiner Mutter Leibe, daß es *ὁ Κύριος*, Gott der HErr, sei,[147] und lehrt somit, daß schon der Embryo in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen war. Zudem setzt die Schrift die Tatsache, daß der Sohn Gottes auch ein Embryo und ein kleines Kind geworden ist, also in alle Entwicklungsstufen der menschlichen Natur einging, in ursächliche Beziehung zu unserer Erlösung. Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, nicht als einen erwachsenen Mann, sondern *γενόμενον ἐκ γυναικός* (also als Embryo und kleines Kind), *γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ*. Christus per omnes aetatis nostrae gradus venit, ut immundam nostram conceptionem et nativitatem radicitus curaret.[148]

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Bekämpfung der in der Schrift gelehrten Enhypostasie der menschlichen Natur Christi mit sogenannten wissenschaftlichen Gründen durchaus unwissenschaftlich ist. Die „wissenschaftlichen" Gründe reduzieren sich schließlich auf die Undenkbarkeit der Tatsache, daß Gott und Mensch ein Ich oder eine Person bilden, ohne daß dabei der Mensch zu einer Scheinexistenz herabgedrückt wird. Bei diesem Argument ist stillschweigend als feststehende Wahrheit vorausgesetzt, daß Tatsachen von ihrer Denkbarkeit oder Begreiflichkeit abhängig seien. Daß dies aber eine feststehende Wahrheit sei, wollen die modernen Bekämpfer der Enhypostasie nicht im Ernst behaupten. Zugestandenermaßen sind die Tatsachen z. B. auf dem Gebiet der Natur und der Geschichte von ihrer Denkbarkeit oder Begreiflichkeit völlig unabhängig. Warum soll denn die von Gott in seinem Wort bezeugte Tatsache, daß Gottes Sohn Mensch geworden ist und somit Gott und Mensch eine Person bilden, von ihrer Denkbarkeit abhängig sein? Es liegt demnach bei allen, die die Enhypostasie der menschlichen Natur Christi mit ihrer „Undenkbarkeit" bestreiten, eine

---

147) Luk. 1, 43. 148) Kromayer, Theol. did.-pol. II, 70.

ganz unwissenschaftliche Inkonsequenz vor.[149]) Diese Inkonsequenz tritt noch an einem andern Punkt hervor. Die Bestreiter der Enhypostasie wollen lehren, daß der Mensch Christus zwar eine eigene Person bildete, daß aber seine menschliche Person ganz und gar von der ihr einwohnenden Wirkung Gottes getragen und bestimmt wurde.[150]) Wie aber bei dieser alles tragenden und bestimmenden Wirkung Gottes die menschliche Person Christi nicht zu kurz kam, ist ebenfalls „undenkbar", völlig unbegreiflich. Man nimmt also auch in diesem Falle als Tatsache an, was man für das menschliche Denken nicht erklären kann. Überhaupt ist ja das Bestehen einer verantwortlichen menschlichen Persönlichkeit bei der Allwirksamkeit Gottes (*ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καί ἐσμεν*, Apost. 17, 28) ein unbegreifliches Geheimnis.[151]) Dennoch halten wir dem heidnischen Pantheismus und Determinis-

---

149) Luthardt spricht bei der Behandlung des Geheimnisses der Menschwerdung des Sohnes Gottes den richtigen Grundsatz aus (freilich ohne ihn selbst konsequent zu befolgen): „Die Realität hängt nicht von unsern Gedanken und unserer Denkmöglichkeit ab, sondern nach jener (der Realität) haben sich unsere Gedanken zu bestimmen. Nicht unsere Vorstellungen sind maßgebend für die Sachen, wie die alten Sophisten lehrten, sondern diese sind maßgebend für jene." (Christl. Glaubenslehre 1898, S. 350 f.) Die „alten Sophisten" haben leider viele Nachfolger. Alle Abweichungen von der christlichen Lehre haben schließlich ihren Grund darin, daß Menschen ihre eigenen Gedanken zum Maß der Dinge machen und danach die Tatsache des Wortes Gottes korrigieren. Das ist der „Enthusiasmus", der vom alten Drachen in Adams Kinder gestiftet und gegiftet ist und der sie immerfort von Gottes Wort auf „Eigendünkel" führt. (Schmalk. Art., 321, § 3 ff.) Nachdem der Mensch durch den Fall Gott als das Zentrum seines Lebens und Denkens verloren hat, macht er in lächerlicher Selbstüberhebung sich selbst und seine Gedanken zum Zentrum und Maß der Dinge. Dieses Unwesen macht sich zu unserer Zeit sonderlich auf dem Gebiet der sogenannten wissenschaftlichen Theologie breit.

150) Seeberg: „Der Wille Gottes . . . schuf den Menschen JEsus wie einst den ersten Menschen zu seinem Organ — das ist der letzte und tiefste Sinn" (?!) „der uralten geschichtlichen Überlieferung, daß JEsus von der Jungfrau Maria geboren ist — und er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen JEsus an mit ihm, er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden und Wollen. . . . Es gab daher keinen Gedanken und keine Regung, kein Streben und kein Wollen in der Seele JEsu, was nicht Bejahung und Ausführung gewesen wäre des ihm einwohnenden und ihn bestimmenden Gotteswillens. . . . Sein Leben und Wirken war Gottes Leben und Wirken" 2c. (Grundwahrheiten 1902, S. 114 ff.) Kirn redet von „Gottes absoluter Immanenz in dem Menschen JEsus". (Grundriß 1910, S. 106.)

151) Das Nähere bei der Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt (de providentia Dei).

mus gegenüber an der Tatsache der menschlichen Persönlichkeit fest. Es liegt also, wir wiederholen es, jedesmal eine unwissenschaftliche Inkonsequenz vor, wenn man gegen die Enhypostasie der menschlichen Natur Christi mit der „Undenkbarkeit" operiert.

3. Die persönliche Vereinigung.

(De unione personali.)

In Christo sind Gott und Mensch zu einer Person vereinigt, und zwar — wie eben dargelegt wurde — in der Weise, daß die vorher nicht bestehende menschliche Natur zu der von Gott bestimmten Zeit und in der von Gott bewirkten wunderbaren Weise in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen wurde (actus unitionis). Die so entstandene wunderbare und einzigartige Verbindung von Gott und Mensch zu einer Person (status unionis) nennt man die persönliche Vereinigung, unio personalis, *ἕνωσις ὑποστατική*. Der Ausdruck ist in jeder Beziehung zutreffend. Er bringt klar und unmißverständlich zum Ausdruck, daß in Christo Gott und Mensch nicht irgendwie verbunden sind, sondern eine persönliche Einheit bilden. Es gilt nun aber, die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache auf Grund der Schrift klar aufzufassen und gegen alle Verkehrungen festzuhalten. Alle Abirrungen in der Lehre von Christi Person haben darin ihren Grund, daß man die unio *personalis* fahren läßt und dafür eine andere Art unio substituiert.

Es gibt eine Verbindung Gottes mit allen Kreaturen. Jer. 23, 24: „Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet?" Man hat diese Aussage nicht auf Gottes Wesen, sondern nur auf Gottes Wirksamkeit beziehen wollen.[152] Aber die Worte lauten auf Gott selbst, auf Gottes Wesen (אֲנִי מָלֵא). Gott ist seinem Wesen nach (essentialiter) in allen und bei allen Kreaturen, also auch in jedem Menschen, gegenwärtig. Und durch diese Gegenwart Gottes bei und in allen Kreaturen haben die Kreaturen ihr Sein und ihre Tätigkeit, Apost. 17, 28: „In ihm leben, weben (*κινούμεθα*) und sind wir"; Kol. 1, 17: *τὰ πάντα* (das All) *ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*. In besonderer Weise ist Gott mit der Kirche, den Gläubigen, verbunden, Joh. 14, 23: *πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιή-*

152) Einige Reformierte, die Socinianer rc. Vgl. die ausführliche Abhandlung bei Gerhard, L. de natura Dei, § 176 ff. Der Gedankengang Jer. 23, 24 ist ganz klar. Daß Gott alles sieht, V. 24a, wird V. 24b damit begründet, daß Gott überall ist, Himmel und Erde füllt. מָלֵא füllend, aktivisch, wie Jes. 6, 1: „seine Säume erfüllend (מְלֵאִים) den Tempel".

σομεν.[153]) Man hat auch diese besondere Verbindung Gottes mit den Gläubigen auf eine bloße Einwohnung von göttlichen Kräften und Gaben reduzieren wollen. Aber die Schriftworte lauten auch hier auf die Einwohnung Gottes selbst. Die Konkordienformel hat die Schrift für sich, wenn sie als Irrtum verwirft, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen".[154]) Wegen dieser Einwohnung Gottes heißen die Gläubigen *ναὸς θεοῦ ζῶντος*, 2 Kor. 6, 16; *ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος*, 1 Kor. 6, 19; *τὸ σῶμα Χριστοῦ*, Eph. 1, 23. Diese besondere Verbindung Gottes mit den Gläubigen, die man unio mystica genannt hat, ist eine so innige, daß dadurch die Gläubigen *θείας κοινωνοὶ φύσεως* heißen, 2 Petr. 1, 4. — Aber ganz anders und viel enger sind Gott und Mensch in Christo, nämlich zu einer Person, vereinigt. Diese Vereinigung zu einer Person lehrt aber die Schrift klar und unmißverständlich in allen Aussagen, in denen sie „Gott" „Mensch" und „Mensch" „Gott" nennt. Während wir nämlich nicht in bezug auf einen Baum sagen dürfen: „Dieser Baum ist Gott" und: „Gott ist Baum", wiewohl Gott in jedem Baum ist, auch nicht von einem Christen sagen dürfen: „Dieser Christ ist Gott" und: „Gott ist Christ", wiewohl der dreieinige Gott in jedem Christen wohnt, so können und müssen wir doch auf Grund der Schrift von dem Menschen Christus sagen: „Dieser Mensch ist Gott" und: „Gott ist Mensch", weil in Christo Gott und Mensch zu einer Person verbunden sind. Die Schrift sagt Matth. 16, 13—17: der Menschensohn ist des lebendigen Gottes Sohn; Luk. 1, 31. 32: der Sohn der Maria ist der Sohn des Höchsten; Jer. 23, 5. 6: der Davidssproß ist Jehovah; Röm. 9, 5: der aus den Vätern Kommende ist Gott, gelobet in Ewigkeit; Joh. 1, 14: das Wort ist Fleisch; Röm. 1, 3: Gottes Sohn ist Davids Sohn 2c. Man hat diese Schriftaussagen passend „persönliche Sätze", propositiones personales, genannt, weil in ihnen die einzigartige Vereinigung von Gott und Mensch in Christo, nämlich das Vereinigtsein zu einer Person, zum Ausdruck kommt.[155])

---

153) Sachlich dasselbe ist ausgesagt 2 Kor. 6, 16: *ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς*, scil *εἶπεν ὁ θεός*, Hesek. 37, 27. 1 Kor. 3, 16: *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*.

154) S. 624, § 64.

155) Luther sagt darüber, daß der Sohn Gottes in allen Kreaturen wesentlich, aber mit dem Menschen Christus zu einer Person verbunden ist: „Die Gottheit ist unbeweglich in ihr selbst, kann nicht von einem Ort zum andern fahren, wie die Kreatur. Darum ist er hier" (der Sohn Gottes in seiner

Es kommt nun bei der Darstellung der Lehre von der Person Christi alles darauf an, die unio personalis in ihrer Einzigartigkeit festzuhalten. Sie ist weder nach der Art der Verbindung Gottes mit allen Kreaturen noch nach der Art der Vereinigung Gottes mit den Gläubigen zu denken, sondern von diesen und allen andern Vereinigungen scharf zu scheiden. Die unio personalis kann zwar durch Beispiele von andern Vereinigungen einigermaßen veranschaulicht werden, z. B. durch die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen und von Feuer und Eisen im glühenden Eisen.[156]) Das erstere Beispiel wird von der Schrift selbst Kol. 2, 9 verwendet.[157]) Doch auch diese Beispiele bieten nur gewisse Ähnlichkeiten dar, aber keineswegs eine völlige Gleichheit, wie später noch näher darzulegen ist. Welche Ungleichheit zwischen der unio personalis und den angeführten Beispielen statthat, tritt sofort darin zutage, daß wir nicht sagen können: Die Seele ist Leib und der Leib ist Seele, und: Das

---

Menschwerdung) „nicht vom Himmel gestiegen als auf einer Leiter oder herabgefahren als an einem Seil, sondern war zuvor" (scil. vor der Menschwerdung) „da in dem jungfräulichen Leibe wesentlich und persönlich, wie an allen Orten überall, nach göttlicher Natur, Art und Macht. . . . Doch in Christo ist etwas anderes, Höheres und Größeres vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen andern (Kreaturen), sondern wohnt auch leibhaftig in ihm also, daß eine Person ist Mensch und Gott. Und wiewohl ich sagen kann von allen Kreaturen: Da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: Das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürgt, mag wohl heißen ein Mörder des Dinges, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürgt, der hat Gottes Sohn, Gott und den HErrn der Herrlichkeit selbst erwürget." (St. L. XX, 808 f.)

156) Athanasianum: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. F. C. 545, 9: „Solche Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen (in Christi Person) haben die alten Kirchenlehrer durch die Gleichnis eines feurigen Eisens, wie auch der Vereinigung Leibes und der Seelen im Menschen erkläret." (Vgl. F. C., 678, 18.)

157) Kol. 2, 9: Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Σωματικῶς, das nur hier im Neuen Testament vorkommt, heißt „in körperlicher Weise". Richtig Wahl: corporaliter, ut in corpore; Luther: „leibhaftig". Der ausgedrückte Gedanke ist der: Die ganze Fülle der Gottheit wohnt in Christo σωματικῶς, so daß sie in Christo — natürlich in Christo nach der menschlichen Natur — mit einem Leibe (σῶμα) angetan ist. Die Menschheit in Christo verhält sich zu der Fülle der Gottheit wie der Leib zur Seele. So richtig auch Meyer, wiewohl dieser manches Fremdartige, so die Beziehung auf Christum in dem Stande der Erhöhung, einmengt.

Feuer ist Eisen und Eisen ist Feuer, während wir doch bei der unio personalis von Christo sagen können und müssen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott. Passend hat man daher die „persönlichen Sätze": „*Gott ist Mensch*" und: „*Mensch ist Gott*", die die persönliche Vereinigung zum Ausdruck bringen, propositiones *inusitatae* genannt, weil es für sie sonst in der ganzen Schöpfung kein Beispiel gibt. Sonst sind Gott und Mensch disparata, einander ausschließende Begriffe.[158] Sonst ist Gott nicht ein Mensch, wie die Schrift ausdrücklich bezeugt.[159] Sonst ist auch kein Mensch Gott. Wenn ein Mensch sich das anmaßt, so ist das Gotteslästerung.[160] Aber in dieser einzigartigen Person, in Christo, ist Gott wirklich und wahrhaftig Mensch und Mensch ist wirklich und wahrhaftig Gott, weil in Christo Gott und Mensch eine Person, ein Ich, bilden. Daher sagen die alten Lehrer weiterhin richtig: Die propositiones personales sind wohl inusitatae, aber nichtsdestoweniger *reales* (Gegensatz: verbales) und *propriae* (Gegensatz: impropriae et tropicae), weil sie einen wirklichen Sachverhalt ausdrücken, nämlich den Sachverhalt, daß in Christo Gott Mensch und Mensch Gott ist, und weil dabei die beiden Ausdrücke „Gott" und „Mensch" nicht in einem uneigentlichen Sinne (sogenannter Gott, sogenannter Mensch), sondern im eigentlichen und wesentlichen Sinne gebraucht werden.[161] Beruft man sich hier wieder auf die „Undenkbarkeit", das

158) Luther sagt bekanntlich in einer theologischen Disputation über Joh. 1, 14 (Opp. v. a. IV, 458; St. L. X, 1168), daß in der Aussage „Deus est homo" disparata voneinander ausgesagt werden. Thesis 3: Nec minus, imo magis disparata est praedicatio: Deus est homo, quam si dicas: Homo est asinus. Auch die späteren Dogmatiker behandeln die Frage, ob in den propositiones personales *disparata* voneinander ausgesagt werden. So Gerhard, l. c., § 170. Sie bejahen die Frage, indem sie disparatum (nach Johannes Damascenus) definieren als: quod *διαφέρει τῷ λόγῳ* (hinsichtlich) *τῆς οὐσίας*. Gott und Mensch aber sind ihrem Wesen nach opposita sive disparata.

159) 4 Mos. 23, 19; Hos. 11, 9; 1 Sam. 15, 29.

160) Apost. 12, 21 ff.; Hesek. 28, 2.

161) Baier sagt (III, 38 sq.) von den propositiones personales: In unitate et communione naturarum fundantur et eam declarant propositiones, quas vocant *personales*, quibus concretum unius naturae enuntiatur de concreto alterius naturae, v. g.: Deus est homo, homo est Deus, et similes. Et sunt propositiones illae non *verbales* tantum, sed maxime *reales*. Dicuntur alias praedicationes *inusitatae*, quia in universa natura nullum datur exemplum, in quo duo disparata in casu recto proprie de se invicem praedicentur aut citra manifestam falsitatem de se praedicari possint. Quenstedt (II, 210 sq.): Praedicationes personales, in quibus concre-

heißt, auf die Unbegreiflichkeit der Tatsache, daß Gott Mensch und Mensch Gott ist und also Gott und Mensch zu einem Ich verbunden sind, so gestehen wir nicht nur die Unbegreiflichkeit zu, sondern wir fordern auch auf Grund der Schrift die Anerkennung der Unbegreiflichkeit und weisen jeden rationalistischen Erklärungsversuch zurück, weil die Schrift die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, ausdrücklich als *ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον* bezeichnet.[162] Wir erinnern abermals daran, daß alle Werke Gottes im Reiche der Natur anerkanntermaßen die Eigenschaft haben, daß sie sich nicht im mindesten nach dem menschlichen Denken richten, sondern unbekümmert um alles menschliche Denken ihr Sein nur durch Gottes Wort und Willen haben. Warum soll denn die Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Gott in seinem Wort als das Wunder *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet,[163] von ihrer Denkbarkeit abhängig sein? Die Schrift aber läßt über die Einheit des Ich von Gott und Mensch in Christo keinen Zweifel aufkommen, wie aus den propositiones personales und idiomaticae hervorgeht. Nicht von zwei Subjekten, sondern von ein und demselben Subjekt sagt die Schrift, wie das Menschsein und die ganze Reihe der menschlichen Eigenschaften, so auch das Gottsein und die ganze Reihe der göttlichen Attribute aus. Es ist ein und dieselbe Person, welcher die Schrift das Prädikat der Ewigkeit[164] und ein Alter von acht Tagen[165] 2c. zuschreibt. — Und wie steht es um das „Selbstbewußtsein“ Christi? Die Frage von dem Selbstbewußtsein Christi ist ja sonderlich zu unserer Zeit viel behandelt worden. Die Schrift gibt uns auch hierüber klaren Bescheid. Wie sie lehrt, daß Christus Gott und Mensch, *θεάνθρωπος*, ist, so bezeugt sie uns auch reichlich, daß Christus sich als Gott und Mensch gewußt hat. Christus hat auch ein gottmensch-

---

tum unius naturae praedicatur de concreto alterius naturae, v. g.: Deus est homo, homo est Deus; germen Davidis est Jehova, Justitia nostra, Jer. 23, 35; cf. Luc. 1, 35, sunt 1. *verae* et *reales*, 2. *singularissimae* et *inusitatae*, ac nequaquam communi regulae conformes, 3. *propriae*, loquendo de proprietate rhetorica, non logica.

162) 1 Tim. 3, 16. Luther: „Daß Gott nicht allein in ihm (dem Menschen Christus) ist, sondern auch in ihm wohnet also, daß Gott und Mensch eine Person wird, das ist das hohe Werk und Wunder Gottes, das alle Vernunft zu Narren macht und der Glaube allein halten muß, sonst ist's verloren. . . . O HErrgott, wo sind sie, die dies alles glauben? Was will's werden, wenn Vernunft hieher kommt mit ihrem Schwärmen?“ (St. L. XX, 809.)

163) 1 Tim. 3, 16; Jes. 9, 6; 7, 14 2c.

164) Joh. 1, 1. 2.

165) Luk. 2, 21.

liches Bewußtsein. Er weiß sowohl um sein ewiges, vorweltliches Sein, Joh. 8, 58: „Ehe denn Abraham ward, bin ich", als auch um sein zeitliches Kommen in die Welt, um durch Leiden, Sterben und Auferstehen wieder zum Vater zu gehen, Joh. 16, 28; 12, 23 ff. Er weiß sich nicht als eine von Gott nur beeinflußte und getragene menschliche Persönlichkeit, sondern er, der Menschensohn, weiß sich zugleich als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, Matth. 16, 13—17. Sofort in der ersten Äußerung Christi über sich selbst, die uns die Schrift berichtet, nämlich in der Äußerung des zwölfjährigen Knaben, tritt nicht bloß das menschliche, sondern klar und deutlich das gottmenschliche Bewußtsein zutage, Luk. 2, 49: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist?" und V. 51: „Er ging mit ihnen hinab und kam gen Nazareth und war ihnen untertan".[166] Um zum Ausdruck zu bringen, daß in Christo ein Ich Gott und Mensch umfaßt, hat man nach dem Vorgang der griechischen Väter (vgl. Damascenus, De orth. fide III, 3) den Ausdruck persona *σύνθετος*, persona *composita*, gebraucht. Über den Ausdruck ist verhandelt worden.[167] Einige der lutherischen Lehrer haben ihn ausdrücklich als unzutreffend bezeichnet.[168] Doch lassen sie ihn zu, um ineffabile illud pietatis mysterium, daß in Christo Gott und Mensch zu einer persönlichen Einheit verbunden sind, und sonderlich den Gedanken auszudrücken, „daß nunmehr nach der Menschwerdung zu der ganzen Person Christi gehöre nicht allein seine göttliche, sondern auch seine angenommene menschliche Natur, und daß, wie ohne seine Gottheit, also auch ohne seine Menschheit die Person Christi oder Filii Dei incarnati nicht ganz sei, daher Christus nicht zwo unterschiedene, sondern eine einige Person ist".[169]

Blicken wir in die Geschichte, so tritt uns die merkwürdige Erscheinung entgegen, daß die Menschen — und zwar nicht bloß die

166) Mit Recht erinnert Vilmar (Prakt. Erklärung d. N. T., S. 60) daran, daß uns hier nicht die Art eines „ungewöhnlichen", „frühreifen" Kindes entgegentrete. Durch die scharfe Betonung des *τοῦ πατρός μου* im Gegensatz zu dem Vorwurf: „Mein Sohn, warum hast du uns das getan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht", kommt zum Ausdruck, daß er sich als einen Höheren als seine irdischen Eltern, als Gottes Sohn, weiß. Durch die dann folgende Bemerkung bei seiner Rückkehr: *καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς*, scil. seinen irdischen Eltern, tritt zutage, daß er sich auch als Mensch wußte.

167) Gerhard, l. c., § 121; Quenstedt, l. c. II, 124.

168) H. Müller, Theol. scholast., p. 280 sq. · Bei Baier, ed. W. III, 48.

169) F. C., 676, § 11.

Menschen außerhalb der Grenzen der christlichen Kirche — eine große Abneigung gegen die von Gott zu ihrer Rettung veranstaltete persönliche Vereinigung von Gott und Mensch in Christo an den Tag gelegt haben. Zu allen Zeiten hat man nach Substituten für die persönliche Vereinigung gesucht. Eine ganze Skala von Verbindungen Gottes mit dem Menschen Christus will man zulassen, von einer bloßen Übereinstimmung des Willens an bis zur Vermischung von Gott und Mensch zu einem Wesen. Was man aber nicht will, ist der Zusammenschluß von Gott und Mensch zu einer Person. In unserer Zeit steht es so, daß selbst positiv genannte Theologen die persönliche Vereinigung als abgetan behandeln, indem sie zur angeblichen Rettung der wahren Menschheit Christi von vorneherein die Eigenpersönlichkeit für den Menschen Christus fordern und die zwei Naturen in einer Person („Zweinaturenlehre") als einen überwundenen Standpunkt behandeln. Und alle Substitute für die unio personalis sind von denen, die sie auf den Markt brachten, für "just as good", ja für besser, weil den „eigentlichen" und „tieferen" Sinn der Menschwerdung Gottes ausdrückend, erklärt worden. Die christliche Kirche aber hat alle Substitute sehr entschieden abgewiesen und als den Grund des Heils umstoßend erkannt. Zu dem Zwecke hat sie eine Anzahl negativer Bestimmungen verwendet. Negativ sind schon die bekannten Bestimmungen des Chalcedonense. Mit dem ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως (gegen Eutyches) hat sie jede Vermischung und Verwandlung von Gott und Mensch (unio per mixtionem et conversionem) abgewiesen. Mit dem ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως (gegen Nestorius) ist jede Art von Vereinigung abgelehnt, die es nicht zu einem Zusammenschluß von Gott und Mensch zu einer Person kommen läßt, sondern die Vereinigung nach Art der Verbindung Gottes mit allen Kreaturen oder den Gläubigen faßt. Die Verbindungen, welche hinter der persönlichen Vereinigung zurückbleiben und darum abgewiesen werden, hat man näher bezeichnet als unio naturalis, nominalis, habitualis, accidentalis, sustentativa, per voluntatem et assensum, per operationem etc. Daß nicht alle diese Bestimmungen immer in demselben Sinne gebraucht worden sind, erklärt sich daraus, daß man sie zum Teil in verschiedenem Gegensatz verwendete. Auch ist es nicht als ungehörig zu bezeichnen, daß ein und dasselbe Substitut, das die Irrlehrer an die Stelle der unio personalis zu setzen suchten, unter mehreren Rubriken abgewiesen wird. Wir erkennen daraus das Bestreben, die unio personalis in ihrer

Einzigartigkeit scharf aufzufassen und die Substitute unter allen Verhüllungen abzuweisen.[170]) — Es verlohnt sich der Mühe, noch

170) Eine ausführliche Zusammenstellung der Surrogate findet sich bei Cundisius, Notae zu Hutters Komp., 4. Aufl., S. 188. Nach Abweisung der Vermischung und Verwandlung fährt er fort: Sunt vero etiam alii unionis modi quam longissime hinc removendi, e. g., unio *κατὰ παράστασιν,* sicut lateri Petri *assistebat* angelus, Act. 12, 7; item unio *κατὰ παράθεσιν,* vel *σύνθεσιν,* per *appositionem* aut *attingentiam,* quae fit, quando duo asseres compinguntur, aut duae massae metallicae extremitatibus suis conglutinantur, vel cum alterum attingit alterum, non tamen totum, sed exigua duntaxat sui parte, ut clavus rotam, planeta sphaeram, ut etiam gemma unitur annulo, qualia similia Calvinianis in illustranda doctrina de duarum in Christo naturarum unione personali arrident. Praeterea removenda est 1. unio *κατὰ σχέσιν,* quae habitus, gratiae, conditionis, dignitatis, honoris, eruditionis, prudentiae, fortitudinis etc. similitudinem, vel aequalitatem importat. 2. Unio *καθ' ἁρμονίαν ἢ ταυτοβουλίαν,* iuxta *consensum ac voluntatem,* qualis tum apud credentes, Act. 4, 32, tum apud coniuges se offert, Sir. 25, 2, imo etiam apud eos, qui illegitimo miscentur toro, 1 Cor. 6, 16. 3. Unio *κατ' οὐσίαν,* unio *essentialis,* quae v. g. est inter materiam et formam: unio essentialis etiam tribus personis in divina essentia a quibusdam tribuitur, sed plane *ἀκύρως*. ... 4. Unio *κατὰ μετοχὴν ἢ χάριν,* ubi Deus etiam *sanctis* unitur, in quibus tanquam in templo suo habitat, 1 Cor. 3, 16; 6, 19. 5. Unio *κατ' ἐνέργειαν,* id est, secundum *operationem,* quasi carnis assumtae operationes solummodo essent organicae, aut ipsa caro qualecunque instrumentum *τοῦ λόγου* fuerit, per quod operaretur, sicut sancti cum Deo dicuntur uniri, quando Deus per illos operatur, Rom. 15, 8; 1 Cor. 12, 6. Est enim unio *personalis* (quae etiam ab unione *sacramentali* nimium, quantum distat) plane *μονότροπος καὶ ἐξαίρετος, ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ νοῦν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν κατάληψιν,* ut loquitur Justinus. — Wir fügen noch eine Zusammenstellung Weinmanns bei: Utriusque naturae, divinae *τοῦ λόγου,* et humanae e virgine Maria assumtae, unio non est *naturalis,* quasi modo naturali facta sit, vel inde resultarit unum naturale; nec *essentialis,* quasi duae in Christo naturae sint unum *οὐσίᾳ,* ut fit in tribus SS. Trinitatis personis; nec *accidentalis,* quasi alicuius sit subjecti et inhaerentis accidentis, vel quasi *λόγος* carni tantummodo adsistat, aut gratiose inhabitet, citra *ὑποστάσεως* communicationem, qualis unio est inter Deum et sanctos; vel quasi eam tantum sustentet, ne redigatur in nihilum, qualis sustentatio active sumta omnibus tribus personis competit, et passive accepta ad omnes res creatas pertinet, quae certe abiturae essent in nihilum, nisi a conditore sustentarentur et portarentur, Sap. 11, 26; Act. 17, 28; Hebr. 1, 3; nec *operationum* duntaxat est, quasi carnis assumtae operationes solum organicae essent, aut ipsa caro qualecunque instrumentum, per quod *λόγος* operaretur, sicut Bellarminus Nestorianizans lib. 3. de incarn. c. 10. eam cum instrumento separato et passivo confert: sed est plane *μονότροπος* ..., ut Justinus Martyr loquitur, ubi Deus verbum caro factum *unam habet divinitatis suae carnisque personam,*

etwas näher auf die negativen Bestimmungen einzugehen, da sie nicht nur dogmengeschichtlichen Wert haben, sondern auch dem modernen Gegensatz gegenüber wichtig sind.

Abzuweisen ist jede Vermischung und jede Verwandlung göttlicher und menschlicher Natur in Christo. Nimmt man nämlich eine Vermischung der Naturen, so daß ein tertium entsteht, oder eine Verwandlung der einen Natur in die andere an, so hat man nicht mehr die Person, die wahrhaftiger Gott ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, und wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren. Man gibt also die persönliche *Vereinigung von Gott und Mensch auf, und man hat nicht mehr* einen Erlöser, der *θεάνθρωπος* ist. Ist die Person aber nicht mehr Gottmensch, so hat man auch nicht mehr ein gottmenschliches Erlösungswerk. Ist Christus nicht mehr wahrer Mensch, so geht, wie Luther erinnert, sein Erlösungswerk uns Menschen nichts mehr an,[171] weil nach der Schrift die wahre Menschheit Christi für das Erlösungswerk unbedingt nötig ist; 1 Tim. 2, 4: *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.* Ist Christus nicht mehr wahrer Gott, so ist seinem Erlösungswerk der erlösende Wert entzogen, weil nach der Schrift die wahre Gottheit Christi für das Erlösungswerk unbedingt nötig ist; Röm. 5, 10: *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Kurz, wir brauchen für die gottmenschliche Person Christi und das gottmenschliche Erlösungswerk Christi sowohl die unveränderte Gottheit als auch die unveränderte Menschheit. Jede Vermischung und jede Verwandlung und Verkürzung der Naturen hebt die gottmenschliche Person und das gottmenschliche Erlösungswerk auf. Die alte Kirche hat daher nicht mit Unverstand geeifert, wenn sie Eutyches' Vermischungs- und Verwandlungslehre[172] ganz entschieden verworfen hat.[173] Ebenso hat die Kirche der Reformation recht daran getan,

---

secundum Augustini verba lib. de fide ad Pet. c. 17. Idcirco usitate unio non *personarum*, sed *personalis* dicitur, quia in persona *τοῦ λόγου* facta est, unamque Christi personam constituit. (Institutiones, p. 213 sq.)

171) St. L. VII, 1557.

172) Eutyches (bei Mansi V, 744): *Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.* Er leugnete deshalb auch, daß Christi menschliche Natur der unsrigen wesensgleich (*ὁμοούσιος*) sei.

173) Das Konzil zu Chalcedon bekennt gegen Eutyches: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων [ἐν δύο φύσεσιν] ἀσυγχύ-*

wenn sie mitten in ihrem schweren Kampfe wider das Papsttum die Anabaptisten, Schwenkfeld 2c. mit der „himmlischen Menschheit" Christi 2c. abwies.[174]) Ebenso entschieden sollte die Kirche unserer Zeit die modernen Kenotiker abweisen, die eine Veränderung des Sohnes Gottes zum Zweck der Menschwerdung lehren. Die einen lassen den Sohn Gottes seine Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart ablegen (Thomasius 2c.); die andern lassen den Sohn Gottes sich geradezu in eine menschliche Seele oder in einen Menschensohn verwandeln (Gaß, v. Hofmann 2c.). Daß durch diese Lehre der Kenotiker sowohl die gottmenschliche Person als auch das gottmenschliche Erlösungswerk Christi aufgegeben wird, liegt auf der Hand.[175])

Ebenso ist jede Trennung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo abzuweisen. Nachdem der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist er zu allen Zeiten und überall, wo er ist, Mensch (incarnatus, *ἔνσαρκος*), und es gehört ihm alles zu, was der Mensch ist, tut und leidet. Der Mensch Christus darf zu keiner Zeit und

τως, ἀτρέπτως — γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. (Mansi VII, 115.)

174) Vgl. oben, S. 72, den Beschluß des Konvents zu Schmalkalden 1537 gegen Schwenkfelds Leugnung, daß Christi menschliche Natur eine Kreatur zu nennen sei. Luther bekämpft Schwenkfeld auch in theologischen Disputationen: Patet Schwenkfeld in vacuum chaos latrare contra sua somnia propria de *creatura* in Christo. Et homo sui immemor concedit Deum esse carnem factum, cum carnem esse creaturam nondum audeat negare. Sed occultus Eutyches habitat in talibus haereticis, negare paratis aliquando, Verbum esse carnem factum. (Opp. v. a. IV, 463.)

175) Von Öttingen gegen die Kenotiker: „Der Gottessohn kann durch die Inkarnation nicht die seinem Wesen eignenden Bestimmtheiten (göttliche Idiome) aufgegeben haben. Eine Wesensänderung in der Sphäre des Göttlichen wäre ein geradezu monströser Gedanke. Die Menschwerdung erschiene dann als eine Umwandlung des Gottessohnes in einen Menschensohn, so daß er dadurch und damit — für die Zeit seines irdischen Daseins — ‚aufhörte, Gott zu sein' (v. Hofmann)! Damit aber wäre auch der unendliche Wert und die weltüberwindende Macht seiner Heils- und Erlösungstat in Frage gestellt." (Luth. Dogmatik II, 2, S. 47.) Derselbe speziell gegen Frank: „Frank redet von einer ‚Umsetzung des ewigen Sohnesbewußtseins in die Form zeitlich werdenden endlichen Menschenbewußtseins' und weist darauf hin, daß dieses ‚vermöge der Gottesebenbildlichkeit fähig war, Gefäß für den göttlichen Inhalt', das heißt, ‚menschlicherweise Bewußtsein des ewigen Sohnes zu sein'." (System d. Wahrh. II², 104—123.) „Also das ‚Ich' — das ‚Subjekt des Werdens' — sollte dasselbe (identisch) sein, aber der Logos sei gewissermaßen zu einer menschlichen Geistseele geworden, was ziemlich auf die Gaßsche Idee herauskommt, die an die apollinaristische und theopaschitische Irrlehre erinnert." (A. a. O., S. 131.)

unter keinen Umständen — weder bei seiner Geburt, noch in seinem Leben, noch bei seinem Leiden und Sterben — aus der Person des Sohnes Gottes herausgenommen werden. Geschieht dies, so ist eo ipso die persönliche Vereinigung und das gottmenschliche Erlösungswerk aufgegeben. Diese Trennung nahm der Nestorianismus vor. Freilich, Nestorius wollte die eine Person in Christo festhalten. Er beklagt sich bitter über die Behauptung Kyrills, daß er (Nestorius) Christum als bloßen Menschen denke.[176] Aber es ist durchaus klar, daß Nestorius tatsächlich die unio personalis auflöste. Wenn er behauptete, Maria habe nicht den Sohn Gottes geboren, und die Juden hätten nicht den Sohn Gottes gekreuzigt, sondern lehrte, daß nur der Menschensohn als Instrument der Gottheit von Maria geboren und am Kreuz gestorben sei, so gab er damit klar und deutlich zu erkennen, daß er weder bei der Geburt noch bei der Kreuzigung den Menschen Christus in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen, sondern von der Person des Sohnes Gottes geschieden und abgetrennt dachte.[177] Nestorius lehrt eine Verbindung (*συνάφεια*) zwischen Gott und Mensch in Christo, aber eine Verbindung, wobei das Ich des Menschen Christus von dem Ich des Sohnes Gottes geschieden bleibt und der Sohn Gottes durch den Menschen Christus nur als durch sein Instrument wirkt und in dem Menschen Christus nur als in seinem Tempel wohnt.[178] Dieselbe Christologie vertritt Zwingli im 16. Jahr-

---

176) Mansi V, 763.

177) Peperit (Maria) hominem, deitatis instrumentum — (Spiritus Sanctus) Deo verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine. Nestorius will sich den Ausdruck *θεοτόκος* in bezug auf Maria gefallen lassen propter inseparabile templum Dei verbi ex ipsa, *non quia ipsa mater sit verbi Dei.* (Mansi IV, 1023.) Schmid-Hauck: „Bei Nestorius trat unverhüllt zutage, daß er sich Christum als eine menschliche Person dachte, mit welcher der *λόγος* in Verbindung getreten ist. Er hatte, um die Verschiedenheit der Naturen festzuhalten, die Einheit der Person aufgegeben.“ (Dogmengesch., S. 93.)

178) Nestorius in dem ersten und zehnten seiner zwölf Anathematismen gegen Kyrill: Si quis . . . matrem etiam *Dei verbi* et non potius ejus, qui Emmanuel est, sanctam virginem nuncupaverit — anathema sit. Si quis *illud in principio verbum* pontificem et apostolum confessionis nostrae factum esse seque ipsum obtulisse pro nobis dicat — anathema sit. Aus Nestorius' Predigten: Non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem, deitatis instrumentum. — Non est mortuus incarnatus Deus, sed illum, in quo incarnatus est, suscitavit. — Ego natum et mortuum Deum et sepultum adorare non queo. Er fragt entrüstet: Habet matrem Deus? und setzt überaus töricht hinzu: Ergo excusabilis gentilitas matres diis subintro-

hundert. Auch Zwingli leugnete, daß der Sohn Gottes gestorben sei, und belehrte durch seine *ἀλλοίωσις* Luther und jedermann dahin, daß man bei dem Leiden und Sterben Christi für Christum und den Sohn Gottes stets die menschliche Natur Christi einzusetzen habe.[179] Kurz, Nestorius und Zwingli mit ihren Anhängern geben in ihren Darlegungen die Einzigartigkeit der Verbindung von Gott und Mensch in Christo, die persönliche Vereinigung, auf und setzen an deren Stelle eine unio nach Art der Verbindung Gottes mit allen Gläubigen (unio mystica, unio *κατὰ χάριν*). Daß damit das gottmenschliche Erlösungswerk aufgegeben ist, liegt auf der Hand. Zwar ist die Verbindung, in der Gott mit allen Gläubigen steht, eine überaus innige und sehr hoch anzuschlagen. Infolge der unio mystica eignet sich Gott die Leiden der Seinen zu. Ihr Blut ist teuer geachtet in Gottes Augen.[180] Gott fragt danach.[181] Aber trotzdem ist das Blut der Heiligen auch nicht zum tausendsten Teil das Lösegeld für die Sünden der Welt. Das ist allein das Blut Christi, weil in Christo Gott und Mensch nicht bloß mystisch verbunden sind, sondern eine Person bilden und somit Christi Blut das Blut des Sohnes Gottes selbst ist.[182] Es kommt daher nicht bloß etwas, sondern alles darauf an, daß jede Trennung von Gott und Mensch in Christo abgewiesen werde. Die alte Kirche hat daher nicht mit Unverstand geeifert, wenn sie Nestorius' Trennungslehre ganz entschieden verworfen hat.[183] Ebenso hat Luther recht daran

---

ducens. Auszüge aus Nestorius' Reden, griechisch, bei Mansi IV, 1197 ff.; in lateinischer Übersetzung bei Marius Mercator, ed. Stephan Baluze, S. 53 ff. Vgl. L. u. W. 30, 86. Die Anathematismen Kyrills und Nestorius' bei Baumgarten, Theol. Streitigkeiten, II, 770 ff.; Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 94 ff.

179) Zwingli: „Da Christus spricht Luk. 24: ‚Mußte nicht Christus also leiden und also in seine Ehre eingehen?' — hie wird Christus allein für die menschliche Natur genommen, die mochte leiden und sterben, aber die göttliche nicht. — Matth. 26: ‚Und der Sohn des Menschen wird verraten' oder hingegeben, ‚daß er gekreuziget werde.' Und Matth. 20: ‚Und der Sohn des Menschen wird den Pfaffen und Schreibern hingegeben' 2c. Hie wird der Sohn des Menschen eigentlich für die menschliche Natur genommen, denn dieselbe mochte hingegeben werden und getötet, aber die göttliche keineswegs nicht." (Zwinglis Antw. auf Luthers Schrift: Daß diese Worte 2c. Abgedruckt in L.s Werken, St. L. XX, 1195.)

180) Pſ. 72, 14. 181) Pſ. 9, 13. 182) Röm. 5, 10.

183) Das Konzil zu Chalcedon bekennt gegen Nestorius: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν . . . ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον . . . οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.* (Mansi VII, 116.)

getan, wenn er sofort auch gegen Zwinglis Alloösis Front machte, weil sie die unio personalis aufhebe[184] und Christi Leben und Leiden den Erlösungswert nehme.[185] Vollends sollte die Kirche unserer Zeit alle Theologen energisch desavouieren, die die unio personalis aus Gründen der „Undenkbarkeit" von vornherein verwerfen. Nestorius und Zwingli wollten doch noch an der unio personalis festhalten. Aber in unserer Zeit steht es so, daß Theologen, die noch für christliche Lehrer gehalten werden wollen, den Zusammenschluß von Gott und Mensch zu einer Person prinzipiell abweisen und für den Menschen Christus die Eigenpersönlichkeit fordern. Sie suchen das Defizit dadurch zu decken, daß sie dem Menschen Christus eine ganze Reihe von Komplimenten machen. Man redet von „absoluter Immanenz Gottes" in Christo, „absoluter Verwirklichung des Willens Gottes" durch Christum 2c. Bei allen diesen Redensarten aber faßt man, wie Luthardt richtig bemerkt,[186] „die Person Christi anthropozentrisch statt theozentrisch". Luthardt fügt auch richtig hinzu: „Dem gegenüber lehrt die kirchliche Theo-

184) Luthers Kritik der Alloösis Zwinglis enthält eine treffliche Darlegung darüber, was unio personalis sei und wodurch sie aufgehoben werde. Er schreibt: „Weil JEsus Christus wahrhaftiger Gott und Mensch ist in einer Person, so wird an keinem Ort der Schrift eine Natur für die andere genommen; denn das heißt er (Zwingli) Alloösin, wenn etwas von der Gottheit Christi gesagt wird, das doch der Menschheit zusteht, oder wiederum, als Luk. 24, 26: ‚Mußte nicht Christus leiden und also zu seiner Ehre eingehen?' Hie gaukelt er, daß Christus für die menschliche Natur genommen werde. . . . Wo die Alloösis soll bestehen, wie sie Zwingel führet, so wird Christus zwo Personen müssen sein, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und allerdinge von der Gottheit wendet; denn wo die Werke zerteilet und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennt werden, weil alle Werke oder Leiden nicht den Naturen, sondern den Personen zugeeignet werden; denn die Person ist's, die alles tut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wissen. Darum halten wir unsern HErrn Christum also für Gott und Mensch in einer Person, non confundendo naturas nec dividendo personam, daß wir die Naturen nicht mengen und die Person auch nicht trennen." (St. L. XX, 942 ff.)

185) Luther: „Hüte dich, hüte dich, sage ich, vor der Alloösi! Sie ist des Teufels Larve; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gerne wollte ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei noch tue mit seinem Leiden und Leben denn ein anderer schlechter Heiliger. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes. Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloösi sucht." (St. L. XX, 943.)

186) Die christliche Glaubenslehre, S. 357.

logie, daß es der ewige Sohn Gottes war, der menschliche Natur an sich genommen und in seine persönliche Einheit aufgenommen hat." Mit andern Worten: Auch die Kirche unserer Zeit muß auf der unio *personalis* bestehen und darf sich kein Surrogat substituieren lassen. Es verlohnt sich daher, einige negative Bestimmungen der alten Lehrer hier noch kurz vorzuführen.

Die Verbindung zwischen Gott und Mensch in Christo ist:

a. nicht eine unio *nominalis*, wie jemand etwas genannt wird, was er entweder gar nicht oder doch nur in einem uneigentlichen (beschränkten) Sinne ist. So kann eine Person den Ehrentitel „Rat" führen, ohne wirklich ein Ratgeber zu sein. So werden in der Schrift Kreaturen wegen göttlicher Funktionen „Gott" genannt, ohne wesentlich Gott zu sein.[187] So leugnen die Unitarier, daß Christus wesentlich Gott sei. Man könne ihn aber Gott nennen, weil er als der vorzüglichste Mensch, und vor seinem Amtsantritt in den Himmel entrückt, den Willen Gottes vollkommen geoffenbart und getan habe.[188] So auch Ritschl, wenn er das Christo beigelegte Prädikat der Gottheit nicht als ein „Seinsurteil", sondern nur als ein Urteil der „Wertschätzung" aufgefaßt wissen will. Nach Harnack kommt dem Menschen Christus die Benennung „Sohn Gottes" zu, weil er den Menschen die Botschaft von der allgemeinen Vaterschaft Gottes gebracht hat.[189] — Dagegen ist festzuhalten: Der Mensch Christus wird nicht wegen gewisser Funktionen Gott genannt (Deus nuncupativus), sondern er ist wesentlich (im metaphysischen Sinne des Worts) Gott, Joh. 10, 30: *Ἐγὼ καὶ πατὴρ ἕν ἐσμεν;*

b. nicht eine unio *habitualis, relativa, σχετική*, die nur ein gewisses Verhältnis setzt, wobei aber die verbundenen Personen tatsächlich getrennt bleiben. So verbindet Freunde die freundschaftliche Gesinnung, wiewohl sie gesonderte Personen bleiben und örtlich weit voneinander getrennt sein können. In diese Kategorie gehört die Verbindung, in der Kinder zu den Eltern, die Bürger eines Staates, die Glieder der Kirche 2c. zueinander stehen. Bei allen diesen Verbindungen bleiben die Personen gesondert. So haben alle Antitrinitarier versucht, die Vereinigung von Gott und Mensch in Christo zu einer bloßen unio relativa zu degradieren, indem sie sagten, Christus sei Gottes Sohn zu nennen, weil Gottes besonderes Wohl-

187) Joh. 10, 35. 188) Catech. Racov., Fr. 166. 194.
189) Wesen des Christentums, S. 79 ff.

gefallen auf diesem einzigartigen Menschen geruht habe. Ähnlich auch der Vorläufer der Nestorianer, Theodor von Mopsvestia († um 428). Aber alle Arten der unio relativa sind abzuweisen. Nicht bloß Gottes Wohlgefallen ruhte auf Christo, sondern die ganze Fülle des göttlichen Wesens wohnte und wohnt in ihm leibhaftig, wie in ihrem eigenen Leibe, *σωματικῶς*, Kol. 2, 9. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur zu seinem *σῶμα* gemacht, so daß alles, was der menschlichen Natur widerfährt, dem Sohne Gottes widerfährt und alles Tun und Wirken des Sohnes Gottes sich durch die menschliche Natur vollzieht;

c. nicht eine unio *accidentalis,* eine äußerliche, zufällige Verbindung, wie z. B. zwei Bretter aneinandergefügt werden[190] oder ein Kleid den menschlichen Leib umhüllt. Bei diesen und ähnlichen Verbindungen fehlt der Zusammenschluß zu einer inneren, organischen Einheit. In Christo hingegen gehört die menschliche Natur zur Einheit der Person des Sohnes Gottes. Während daher ein Kleid, das den Leib umhüllt, verletzt werden kann, ohne daß der Leib getroffen wird, so konnte bei Christo niemand die menschliche Natur Christi anrühren und treffen, ohne zugleich den Sohn Gottes anzurühren und zu treffen, 1 Joh. 1, 1; 1 Kor. 2, 8;[191]

d. nicht eine unio *sustentativa,* die in einer bloßen Gegenwart und Unterstützung besteht (nuda *παρουσία* sive *παράστασις*). So ist Gott mit allen Kreaturen vereinigt, die dadurch ihren Bestand und ihre Tätigkeit haben, Kol. 1, 18; Apost. 17, 28. Diese Vereinigung ist in der persönlichen Vereinigung zwischen Gott und Mensch, die in Christo stattfand, eingeschlossen, insofern innerhalb der persönlichen Vereinigung die menschliche Natur Christi von der göttlichen allerdings auch getragen und unterstützt wurde. Ein bloßer Mensch hätte die Wucht des Zornes Gottes, der auf Christo als dem Stellvertreter der ganzen Sünderwelt ruhte, nicht tragen können, wie Luther und die alten Lehrer oft erinnern.[192] Aber in dieser Unterstützung und

190) F. C., S. 677, § 14.

191) Luther sagt in bezug darauf, daß das Bild eines den Leib umhüllenden Kleides die persönliche Vereinigung ungenügend beschreibt: Non enim vestis et corpus constituunt unam personam, sicut Deus et homo constituunt unam personam. (Opp. v. a. IV, 464.)

192) Luther: „Der HErr spricht: ‚Meine Seele ist bekümmert bis an den Tod‘, das ist, ich bin so ängstig, mir ist so bange, daß ich vor Angst möchte sterben. Bei solchen Gedanken müssen wir es hier bleiben lassen. Denn wir wissen von keiner höheren und größeren Angst, denn solche Todesangst ist. Aber doch ist solche Todesangst nicht eigentlich hierher zu vergleichen; denn sie viel heftiger und größer

Aufrechterhaltung besteht nicht das Wesen der persönlichen Vereinigung. Das Wesen der persönlichen Vereinigung besteht darin, daß in Christo Gott und Mensch zu einem Ich zusammengeschlossen sind;[193]

e. nicht eine unio *naturalis.* Von natürlicher Vereinigung reden wir mit Recht bei Dingen, zwischen denen eine natürliche Verwandtschaft besteht, so daß es natürlich ist, daß sie verbunden sind. So gehören Leib und Seele des Menschen zusammen, weil sie füreinander geschaffen sind, in ihrer Vereinigung ein natürliches Ganzes bilden und keins ohne das andere vollständig ist. Zwischen göttlicher und menschlicher Natur aber, die in Christo vereinigt sind, besteht keine natürliche Verwandtschaft, sondern der denkbar größte Gegensatz. Es ist der Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf, ens increatum et creatum.[194] Der Gedanke, daß die Verbindung von Gott und Mensch in Christo auf natürlicher Verwandtschaft oder auf einer im Wesen Gottes begründeten Notwendigkeit beruhe, ist als schrift-

---

am HErrn Christo gewesen ist, denn es möglich ist, daß ein menschlich Herz ertragen sollte. Denn gleichwie solche Angst und Schrecken eine Anzeigung ist, daß Christus wahrer Mensch sei; denn sonst würde solche Angst nicht haben haften können: also wiederum ist es eine Anzeigung, daß er wahrer Gott sei, sintemal er solche Angst ausgestanden und überwunden hat. Denn solches ist unserm Fleisch und Blut nicht möglich; unsere Herzen sind viel zu schwach dazu, daß sie in solcher Not könnten dauern. . . . Es lagen ihm auf dem Hals der ganzen Welt Sünden, daß solcher Tod, den er leiden sollte, ein Sündentod war und ein Tod des Zornes Gottes. . . . Weil solcher Schrecken und Angst größer im HErrn Christo JEsu ist gewesen, denn es möglich ist, daß es sonst in einem Menschenherzen sein kann, der Ursach' halben, daß aller Menschen Sünden auf ihm liegen und er den Tod leiden soll, welchen alle Menschen mit all ihren Sünden verdient haben: aus solchem beweiset sich mächtiglich, weil er unter der Last nicht gesunken, sondern ohne Nachteil ihn getragen hat, daß er auch Gott und mehr denn ein Mensch sei." (St. L. XIII, 348 f.)

193) J. Olearius: Praeter *sustentationem* requiritur *communicatio hypostaseos,* sine qua unio personalis non potest esse hypostatica aut unum dari hyphistamenon, sine qua etiam sanguis Filii hominis non potest esse sanguis Filii Dei, 1 Joh. 1, 7, et sanguis Dei proprius, Act. 20, 28. Sicut enim sanguis Pauli a Filio Dei sustentati non potest dici sanguis Filii Dei, quia sustentatio ejus est tantum accidentalis, aliena, a principio extraessentiali profecta, ita in unione personali datur actio carnis assumtae propria, a principio intrinseco ad hujus personae theanthropicae essentiam spectante, carni assumtae hypostatico. Confer Lutherum, T. 2. Witt., f. 228., ubi ait: Haec est haereticissima philosophia, qui negat Filium Dei esse hominem actu primo, sed fingit eum *sustentare* humanam naturam velut actu secundo. (Theologia universalis, 1678, p. 503.)

194) Vgl. Note 158.

widrige, pantheisierende Spekulation zurückzuweisen, die sowohl die Begriffe von Gott und Mensch aufhebt, als auch die christlichen Begriffe von Sünde und Gnade zerstört.[195] Nach der Schrift ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht in einer Art Naturprozeß oder in einer notwendigen Evolution des göttlichen oder menschlichen Wesens begründet, sondern in dem freien Erbarmen Gottes über die in Sünde gefallene und dadurch verlorne Menschenwelt. Der Aufgang aus der Höhe hat uns besucht *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν*, um als Retter zu erscheinen *τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις*.[196] Man hat die unio personalis von Gott und Mensch auch dadurch als eine Art natürliche Verbindung aufzufassen und dem menschlichen Begreifen näher zu bringen gesucht, daß man den Sohn Gottes als „Urbild der Menschheit" auffaßte, dem es somit gewissermaßen natürlich war, daß er sich mit seinem menschlichen Abbild vereinigte.[197] Allein, der Sohn Gottes als „Urbild der Menschheit" ist ebenfalls ein Menschengedanke. Nach der Schrift ist der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen.[198] Ferner ist die Ansicht abzuweisen, daß der Sohn Gottes durch das Medium der Seele (mediante anima) die menschliche Natur mit sich verbunden habe. Man hat diese Ansicht ausgesprochen (Scholastiker nach dem Vorgang älterer Lehrer[199]), um das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes

---

195) Vgl. Note 13 zum Begriff der seligmachenden Gnade als freier Gnade. Von Öttingen (II, II, S. 96): „Selbst positiv gerichtete Dogmatiker wie Dorner und Martensen haben sich dem bestrickenden Einfluß jener Spekulation nicht ganz zu entziehen vermocht. Wir sehen das z. B. an der von Dorner und Martensen vertretenen Idee von der ‚Notwendigkeit der Menschwerdung, auch abgesehen von der Sünde', sowie in der steten Betonung der ‚Einheit' zwischen Göttlichem und Menschlichem, wie sie in allen Christen sich verwirklichen und vollziehen solle."

196) Luk. 1, 78. 79. Derselbe Gedanke Joh. 3, 16; Luk. 19, 10; Gal. 4, 4. 5. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes hat den Sündenfall und das damit gegebene Verlorensein der Menschen als causa *προκαταρκτική* zur Voraussetzung.

197) So nach dem Vorgang Älterer auch Kahnis: „Der Logos hätte nicht Mensch werden können, wenn er nicht als Logos das Urbild der Menschheit gewesen wäre." (Dogmatik, 2. Aufl., II, 73.)

198) 1 Mos. 1, 26. Das Nähere bei der Lehre von der Schöpfung.

199) So schon Origenes: Substantia *animae* inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur . . . Deus homo. (De princ. II, 6. Bei Schmid, Dogmengesch., S. 79. Ausführlicher bei Gerhard, De pers., § 136.) Auch einige Re-

begreiflicher zu gestalten. Aber erstlich erreicht man seinen Zweck nicht. Denn obwohl die menschliche Seele immateriell ist, so ist sie doch eine Kreatur, und zwischen ihr und dem unendlichen Schöpfer bleibt schließlich derselbe Abstand wie zwischen dem menschlichen Leibe und dem unendlichen Gott. Sodann gestaltet sich diese Ansicht auch zu einer falschen Lehre, wenn wir an den Tod Christi denken. Christi Tod war nicht bloß ein Scheintod, sondern ein wirklicher Tod. Im Tode Christi schied seine menschliche Seele sich von seinem menschlichen Leibe, wie die Schrift ausdrücklich berichtet Matth. 27, 50: *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα;* Mark. 15, 37: *ἐξέπνευσεν;* Joh. 19, 30: *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.* Mit andern Worten: Die natürliche Verbindung (unio naturalis) zwischen der Seele und dem Leibe hörte, wie bei dem Tode anderer Menschen, so auch bei dem Tode Christi auf. War nun die menschliche Seele Christi das vermittelnde Glied für die persönliche Vereinigung von Gott und Mensch in Christo, so hätte die unio personalis im Tode Christi aufgehört, und der Tod Christi wäre nicht mehr der Tod des Sohnes Gottes, wie doch die Schrift so nachdrücklich lehrt, *ὁ θάνατος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, scil. *θεοῦ*.[200]) Mit Recht weisen daher die lutherischen Lehrer die Ansicht, daß der Sohn Gottes mediante anima mit seiner menschlichen Natur verbunden sei, zurück;[201])

f. nicht eine unio *essentialis* oder *commixtiva* in dem Sinne, als ob göttliche und menschliche Natur nach ihrer Vereinigung in der Person Christi nur eine Natur oder nur ein Wesen bildeten. Diese Art der Vereinigung ist schon oben (S. 100 f.) charakterisiert und abgewiesen worden. Hier sei noch daran erinnert, daß die

---

formierte haben das mediante anima (Zanchi, De incarn. Filii Dei II, 6). Ebenso Klee (Kathol. Dogmatik II, 1, 441). Trefflich sagt Gerhard gegen den Rationalismus, der dieser Erdichtung eines „medium congruentiae" zugrunde liegt: Venerari hoc mysterium et mirari, non autem extra Scripturae limites rimari debemus, jam vero de tali medio in Scriptura nihil revelatum. (L. c.)

200) Röm. 5, 10.

201) Kromayer: Monemus, nos illorum sententiam, qui corpus *anima mediante* cum Filio Dei unitum fuisse volunt, nostram non facere. Si enim res ita se haberet, in morte, soluto sc. hoc vinculo, corpus cum Filio Dei non fuisset unitum, quod nec Pontificii nec Calviniani . . . concedent. (Theol. pos.-pol. II, 96 sq.) Baier: Etiam in triduo mortis, cessante licet unione *naturali* corporis et animae, *personalem* tamen unionem illibatam mansisse credimus, ita ut corpus in sepulcro jacens *Filii Dei* corpus et anima a corpore separata *Filii Dei* anima revera fuerit. (III, 32.)

neuere amerikanisch-reformierte Theologie hin und wieder so redet, als ob der Ausdruck „Vermischung" zu den in der lutherischen Kirche rezipierten Ausdrücken gehöre, um die Verbindung der Naturen in Christo zu bezeichnen. So sagt Hodge: "They [die Lutheraner] insist upon a 'communicatio naturarum.' And by nature, in this connection, they mean essence. In their symbols and writings the formula 'natura seu substantia seu essentia' is of frequent occurrence.[202] The divine essence is communicated to the human. The one interpenetrates the other. They *'are mixed'* (*commiscentur*). They do not become one essence, but remain two; yet where the one is the other is; what the one does the other does."[203] Dazu ist zu sagen: Freilich ist es lutherische Lehre, daß die Naturen reale Gemeinschaft miteinander haben, und zwar in der Weise, daß die göttliche die menschliche durchdringt und beide sowohl stets zusammen sind, als auch stets gemeinschaftlich handeln. Dies ist später noch ausführlicher darzulegen. Aber weder die lutherischen Symbole noch die lutherischen Dogmatiker erkennen den Ausdruck "They 'are mixed,' commiscentur" als einen adäquaten terminus für die von ihnen gelehrte Gemeinschaft der Naturen und der Amtswerke an. Die Konkordienformel macht zwar die völlig richtige dogmengeschichtliche Bemerkung, „daß die alten Lehrer der Kirche vielfältig, vor und nach dem Chalcedonischen Concilio, das Wort (mixtio) Vermischung in gutem Verstand und Unterscheid gebraucht" haben, nämlich zur Bezeichnung der unio personalis und der damit gesetzten nicht bloß nominellen, sondern realen Gemeinschaft der Naturen. Die Konkordienformel setzt aber sofort hinzu: „Und gleichwohl dadurch keine confusio oder exaequatio naturarum, das ist, einige Vermischung oder Vergleichung der Naturen eingeführet, als wenn aus Honig und Wasser ein Met gemacht, welcher kein unterscheiden Wasser oder Honig mehr, sondern ein gemengter Trank (mixtus quidam ex utroque potus) ist, da es sich dann mit der göttlichen und menschlichen Natur Vereinigung in der Person Christi viel anders hält. Denn es viel ein' andere, höhere und unaussprechlichere Gemeinschaft und Vereinigung ist zwischen der gött-

202) Dies ist natürlich auch in den reformierten Symbolen und Schriften der Fall, weil sie ja noch an der Zweinaturenlehre festhalten wollen. Dies erhellt aus Hodges eigenem Zitat aus der *Confession of Faith* (VIII, 2), wo die Ausdrücke substance und nature in bezug auf beide Naturen in Christo promiscue gebraucht werden.

203) *Syst. Theology* II, 407.

lichen und menschlichen Natur in der Person Christi, um welcher Vereinigung und Gemeinschaft willen Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, dadurch doch weder die Naturen noch deren Eigenschaften miteinander vermischet werden, sondern es behält eine jede Natur ihr Wesen und Eigenschaften."[204] Und weiterhin sagt die Konkordienformel: „Auf keinerlei Weise soll gehalten oder zugelassen werden Verkehrung, Vermischung oder Vergleichung (conversio aut confusio aut exaequatio) der Naturen in Christo oder derselben wesentlichen Eigenschaften. Wie wir denn auch die Worte *realis* communicatio . . . niemals von einer wesentlichen, natürlichen Gemeinschaft oder Ausgießung, dadurch die Naturen in ihrem Wesen und derselben wesentlichen Eigenschaften vermenget, verstanden, wie etliche solche Wort' und Reden arglistig und boshaftig, die reine Lehre damit verdächtig zu machen, verkehret haben.[205] Unter den Antithesen verwirft die Konkordienformel an erster Stelle die Lehre: „da von jemand gegläubet oder gelehret werden sollte, daß die menschliche Natur um der persönlichen Vereinigung willen mit der göttlichen vermischet oder in dieselbige verwandelt worden sein sollte".[206] Diese Erklärungen befriedigen freilich die reformierten Theologen nicht. Wenn sie auch zugeben müssen, daß die lutherischen Symbole und die lutherischen Theologen die Vermischung der Naturen ausdrücklich abweisen, so halten sie doch die Beschuldigung der Vermischung der Naturen oder des Eutychianismus mit großer Übereinstimmung aufrecht. Der Grund hierfür liegt darin, daß sie das „Finitum non est capax infiniti" auf die Christologie anwenden. Nach reformierter Doktrin ist die endliche menschliche Natur Christi seiner unendlichen göttlichen Natur nicht fähig, und die Naturen müssen unter dieser Annahme sowohl in ihrem Sein als auch in ihrer Wirksamkeit stets getrennt bleiben. Wenn nun die lutherische Kirche mit großer Entschiedenheit das Gegenteil lehrt, nämlich daß nach der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch zur Zerstörung der Werke des Teufels die göttliche und die menschliche Natur nie getrennt sind und getrennt wirken, sondern stets zusammen sind und gemeinschaftlich wirken, so erheben deshalb die reformierten Theologen den Vorwurf der Vermischung der Naturen. So begründet auch Hodge den Vorwurf: "They are mixed" mit den Worten: "Where the one [nature] is the other is; what the one does the

---

204) F. C. 677, 18. 19. Ebenso Quenstedt II, 124.
205) F. C. 688, 62 f. 206) F. C. 695, 89.

other does. The human is as truly divine as the eternal essence of the Godhead" (!), "except that it is not divine *ex se*, but by communication." Die reformierten Theologen werden ihren Vorwurf der Vermischung der Naturen, den sie gegen die lutherische Kirche erheben, erst dann zurückziehen, wenn sie ihr πρῶτον ψεῦδος, daß die menschliche Natur Christi seiner göttlichen Natur nicht fähig sei, aufgegeben haben. Es sollte ihnen dies nicht schwerfallen, da sie ja eine reale Gemeinschaft der menschlichen Natur Christi mit der Person des Sohnes Gottes, die nicht weniger unendlich ist als seine göttliche Natur, zugeben wollen. Doch dies ist näher unter den Abschnitten Communio naturarum und Communicatio idiomatum darzulegen. Nur sei hier bei der Abweisung der menschlichen Substitute für die unio personalis noch darauf hingewiesen, daß die reformierte und die lutherische Theologie ganz verschiedene Begriffe von der unio personalis haben. Auch Frank hat auf diese Tatsache aufmerksam gemacht.[207] Nach reformierter Theologie ist die unio personalis eine solche Verbindung, wodurch die Naturen und ihre Wirkungen auseinandergehalten werden. Nach lutherischer Lehre hingegen ist die unio personalis von Gott und Mensch eine solche Verbindung, wodurch die Naturen stets verbunden sind sowohl in ihrem Sein als in ihrem Wirken. Mit andern Worten: die reformierte Theologie löst die unio personalis auf, sobald sie zur Vermeidung der angeblichen „Vermischung" der Naturen gegen die reale Gemeinschaft der Naturen und ihrer Werke zu argumentieren anfängt. Wenn der Heidelberger Katechismus behauptet, daß Christus jetzt nur nach der Gottheit, nicht aber nach seiner menschlichen Natur auf Erden sei, so verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Auflösung der unio personalis mit der Bemerkung, daß die Gottheit ja in allen Kreaturen gegenwärtig sei, also mit der Umsetzung der unio personalis in die Gegenwart Gottes bei allen Kreaturen.[208] Es steht daher in bezug auf die Lehre von Christi Person zwischen den reformierten Theologen und der lutherischen Kirche noch immer so, wie Luther schreibt: „Sie schreien über uns, daß wir die zwo Naturen in ein Wesen mengen; das ist nicht wahr. Wir sagen nicht, daß Gottheit sei Menschheit oder göttliche Natur sei menschliche Natur, welches wäre die Naturen in ein Wesen gemenget, sondern wir

207) Theologie der Konkordienformel III, 259.
208) Frage 47. 48.

mengen die zwo unterschiedlichen Naturen in eine einige Person und sagen: Gott ist Mensch, und Mensch ist Gott. Wir schreien aber wider sie, daß sie die Person Christi zertrennen, als wären's zwo Personen. Denn wo . . . die Werke zerteilt und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennt werden."[209]

g. Nicht eine unio *per adoptionem*. Die spanischen Bischöfe Felix von Urgel und Elipandus von Toledo im 8. Jahrhundert vertraten die Lehre, daß Christus nach der menschlichen Natur Gottes Adoptivsohn (Filius Dei adoptivus) sei. Diese Redeweise ist mit Recht als nestorianischen Irrtum ausdrückend unter dem Namen Adoptianismus verworfen worden. Sie führt auf den Gedanken, daß zwei Personen in Christo seien, weil der Adoptierte eine andere Person ist und bleibt als der Adoptierende, und daß daher Gott in Christo nur in derselben Weise wohne wie in allen Gläubigen, die nicht durch ihre leibliche Geburt Gottes Kinder sind, sondern erst durch den Glauben zu Gottes Kindern angenommen oder adoptiert werden.[210] Der Mensch Christus hingegen ist Gottes Sohn nicht erst durch den Glauben, sondern von der Empfängnis an durch die Aufnahme in die Person des Sohnes Gottes. Die lutherischen Lehrer verwerfen daher mit Recht die Redeweise, daß Christus nach der menschlichen Natur Filius Dei adoptivus sei. Ferner haben im Gegensatz zum Adoptianismus lutherische Lehrer gesagt, Christus nach der menschlichen Natur sei Filius Dei *naturalis* in dem Sinne Filius Dei natus vel ab ipsa nativitate.[211] Die Sache ist richtig. Doch haben andere lutherische Lehrer diesen Ausdruck als ungeeignet bezeichnet, weil er, um richtig verstanden zu werden, erst noch eine Erklärung fordere.[212] Der Einwurf ist berechtigt. — Der Adoptianismus wurde schon Ende des 8. Jahrhunderts auf mehreren Synoden (Regensburg 792, Frankfurt 794, Aachen 799) verworfen. Der Hauptbekämpfer des Adoptianismus war Alcuin († 804). Im 17. Jahrhundert hat Georg Calixt den Adoptianismus verteidigt.[213]

---

209) St. L. XX, 945 f.

210) Joh. 1, 12; Gal. 3, 26.

211) Gerhard, L. de persona, § 172; Quenstedt II, 214 sqq.

212) So sehr entschieden Calov, Syst. VII, 274 sqq. Calov urteilt, der Ausdruck sei gut gemeint, aber übel gewählt.

213) Die Dokumente über den adoptianischen Streit bei Gieseler II, 1, 83 ff.; Schmid, S. 222 ff.; Quenstedt II, 214 ff.; Calov, Syst. VII, 282 ff. Vgl. auch Baier III, 41. 42.

Die unio personalis und die christologischen Aufstellungen der Neuzeit.

Es mußte schon bei der vorstehenden Beschreibung der unio personalis und insonderheit bei der Abweisung der Substitute, die man an die Stelle der unio personalis zu setzen suchte, fortlaufend auf die christologischen Theorien der Neuzeit hingewiesen werden. Wir lassen hier noch eine summarische Zusammenstellung und eine Klarlegung der treibenden Motive der modernen christologischen Mißbildungen folgen.

Wollen wir die Christologie der Neuzeit, sofern sie sich im Gegensatz zur „orthodoxen" Christologie ausgebildet hat, verstehen, so müssen wir wiederum an die Tatsache erinnern, daß der Theologie der Neuzeit die Erkenntnis des Erkenntnisprinzips der Theologie abhanden gekommen ist. Wie sie die Heilige Schrift nicht als das unfehlbare, objektiv gewisse Wort Gottes erkennt, so will sie die Schrift auch nicht die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre sein lassen. Schleiermacher gilt ihr als der Erretter der Kirche vom Rationalismus. Man hat Schleiermacher „den Reformator der Kirche des 19. Jahrhunderts" genannt. Schleiermacher aber hat die Theologie von den dürren Stoppelfeldern des Rationalismus nicht auf die grüne Aue des objektiv gewissen Wortes Gottes, sondern in den Sumpf des menschlichen Subjektivismus geführt. Er will die christliche Lehre aus dem „frommen Gemüt" oder dem „christlichen Bewußtsein" entwickeln.[214] Dieser Mißweisung ist die neuere Theologie in großer Übereinstimmung gefolgt. Man hat die Worte gewandelt. Man redet neben dem frommen Gefühl von dem wiedergebornen Ich, dem Glaubensbewußtsein, der Glaubenserfahrung, dem christlichen Erlebnis usw. Aber stets ist es so gemeint, daß die christliche Lehre in ihrer „erkenntnismäßigen Darstellung" nicht der Heiligen Schrift, sondern dem Innern des Theologen zu entnehmen sei.[215] Das traurige Resultat dieser Methode legt Horst

---

214) Der christl. Glaube I, §§ 1—35.

215) Die Verehrer Schleiermachers sollten nicht versäumen, von Zeit zu Zeit des Rationalisten Bretschneider „Charakteristik des Systems Schleiermachers" zu lesen (Bretschneider, Handbuch der Dogmatik I, 93—115). Bretschneider weist nach, daß Schleiermachers System mit der Vernunft im allgemeinen und mit sich selbst im besonderen in Widerspruch stehe und auch die „evangelische Geschichte" vergewaltige. Auch Kirn hat RE.[3] sub Schleiermacher (XVII, 614) wieder an Hegels Polemik gegen Schleiermacher (in der Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie) erinnert.

Stephan vor, wenn er ausführt: die weitgehende Gemeinsamkeit dogmatischer Grundsätze ist verbunden „mit einer schier endlosen Fülle von Verschiedenheiten in der Anwendung dieser Grundsätze, wie sie bald mehr durch die religiöse Individualität des Dogmatikers, bald mehr durch den Grad seiner wissenschaftlichen Konsequenz verursacht wird“.[216]

Dies trifft insonderheit auch in bezug auf die Lehre von Christi Person zu. Um über diese „schier endlose Fülle von Verschiedenheiten“ eine Art Übersicht zu gewinnen, teilen wir die Theologen des 19. Jahrhunderts in zwei Klassen: in solche, die die wesentliche Gottheit Christi ausdrücklich leugnen, und in solche, die die wesentliche Gottheit Christi noch festhalten wollen, wiewohl die Grenzlinie auch hier nicht immer sicher gezogen werden kann.

Es liegt auf der Hand, daß bei allen Leugnern der wesentlichen Gottheit Christi von einer unio personalis von Gott und Mensch in Christo nicht mehr die Rede sein kann, mag die Leugnung vom pantheistischen oder vom deistischen (unitarischen) Standpunkt aus geschehen. Ob man Christum als moralisches Genie oder als Gefühlsgenie oder als Denkgenie oder als Offenbarungsgenie (als Offenbarer der „Vaterschaft“ Gottes ohne satisfactio vicaria) oder als eine Kombination von mehreren Genies[217] auffaßt: immer ist Christus als bloßer Mensch mit nur einer Natur, der menschlichen, gedacht. Die Komplimente, die man dem Menschen Christus macht durch „die Flucht ins Absolute, Schlechthinnige, Ideale, Einzigartige“ usw., ändern nichts an der Sache. De Wette z. B. will einerseits die wesentliche Gottheit Christi als störenden Faktor, der die Lehre von Christi Person „verwirre“, eliminiert haben; andererseits mahnt er sehr dringend: „Man sei nicht zu karg in Christi Verherrlichung und dinge und markte nicht mit Ausdrücken.“ Auch die Ausdrücke „Gottes Sohn“, „Gottmensch“, „Abglanz und Ebenbild Gottes“ will de Wette beibehalten wissen; aber sie sollen nicht das Wesen und die Natur zum Ausdruck bringen, sondern „dem frommen Gefühl“ angehören.[218] So ist auch Ritschls „Werturteil“ im Unterschied vom „Seinsurteil“ gemeint. Bei dieser Klasse von

216) Friedr. Nitzsch, Dogmatik, 3. Aufl. Bearbeitet von Stephan 1912, S. IX.

217) Kant — Schleiermacher — Schelling, Hegel — Ritschl, Harnack — Biedermann.

218) De Wette, Dogmatik der ev.-luth. K., S. 129 f. Über Religion u. Theologie, S. 216 f.

Theologen liegt ein offener Bruch mit der christlichen Lehre von Christi Person und infolgedessen auch von Christi Werk vor. Christus ist nicht der Heiland der Menschen durch Leistung der satisfactio vicaria, sondern Christus ist nur der „Erreger" von moralischen, frommen, intellektuellen usw. Zuständen und Stimmungen in den Menschen, und demgemäß besteht das Christentum nicht im Glauben an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden, sondern in einer ethischen und intellektuellen Umbildung des Menschen.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Theologen des 19. Jahrhunderts, die noch die wesentliche Gottheit Christi festhalten wollen, so ist ihnen die Ansicht gemeinsam, daß die Christologie, wie sie z. B. von Luther, der Konkordienformel und den alten lutherischen Lehrern dargestellt wird, für unsere Zeit nicht genüge. Männer wie Philippi, Guericke, C. F. W. Walther, die auch im 19. Jahrhundert an der „kirchlichen Orthodoxie" festhielten, bezeichnete man mit dem Gesamtnamen „Repristinationstheologen".[219] Im Unterschiede von diesen Repristinationstheologen bemüht man sich um eine Christologie, die eine „Ergänzung", „tiefere Erfassung" usw. der kirchlichen Lehre darstellen soll. Fragen wir, weshalb denn eine Fortbildung oder tiefere Erfassung des „christologischen Problems" nötig sei, so tritt uns die — historisch unrichtige[220] — Behauptung entgegen, daß bei der altkirchlichen Darstellung der Christologie die menschliche Natur Christi zu kurz kam, näher, daß der menschlichen Natur nicht genügend Raum zu einer „echt menschlichen Entwicklung" gelassen wurde. Man ist nicht zufrieden mit der Art und Weise, wie die Schrift und nach der Schrift die „orthodoxe" Christologie für die echte Menschlichkeit Christi Raum schafft, nämlich dadurch, daß sie Christum im Stande der Niedrigkeit auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit verzichten läßt. Diese biblische Weise der Sicherstellung der echt menschlichen Entwicklung und des echt menschlichen Lebens Christi entzieht sich freilich der „Denkmöglichkeit" oder der „erkenntnismäßigen Erfassung" im Sinne der modernen positiven Theologen. Sie liegt über das menschliche Begreifen hinaus und wird lediglich durch den Glauben an die in Gottes Wort bezeugte Tatsache erfaßt und erkannt. Weil aber auch die „konservativen", „positiven" usw. Theologen des 19. Jahrhunderts in der wunderlichen Selbsttäuschung befangen sind, daß sie den Glauben

219) Vgl. Loofs in RE.³ III, 56.

220) Das Nähere bei der Lehre von den Ständen.

zum „Wissen“ erheben können und müssen, so bemühen sie sich um eine solche Darstellung des „echt menschlichen Lebens“ Christi, die der „Denkmöglichkeit“ entspricht. Über dieser Bemühung gehen sie in zwei Richtungen auseinander, in Kenotiker und Autohypostatiker.

Die Kenotiker suchen die „Denkmöglichkeit“ dadurch zu gewinnen, daß sie bei dem Sohn Gottes zum Zweck der Menschwerdung und in derselben eine Reduktion nach seiner göttlichen Natur eintreten lassen. Sie lassen den Sohn Gottes den Teil der göttlichen Eigenschaften ablegen, die nach ihrer Meinung ein echt menschliches Leben hoffnungslos stören würden, nämlich die Eigenschaften, welche eine nach außen, auf die Welt, gerichtete Tätigkeit bezeichnen, also vor allen Dingen die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart. Die Kenotiker suchen den Sohn Gottes minus Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart in die Welt einzuführen.[221] Potenzierte Kenotiker steigern diese Reduktion dahin, daß sie den Sohn Gottes auch das göttliche Selbstbewußtsein und das göttliche Ich ablegen lassen.[222] Hierdurch scheinen die Kenotiker allerdings der menschlichen Natur mehr Raum für eine echt menschliche Entwicklung gesichert zu haben, aber um den Preis, daß ihnen bei der Sorge um die Menschheit die wahre Gottheit Christi und damit der Gottmensch und das gottmenschliche Werk Christi abhanden gekommen ist. Dies ist Thomasius, der als der Vater der modernen Kenose gilt, sehr nachdrücklich vorgehalten worden. Trotzdem besteht Thomasius auf seiner Kenosis im Interesse der „Denkmöglichkeit“. Er sagt: „Ich vermag beides zusammen, nämlich einerseits die volle Realität des göttlichen und menschlichen Wesens Christi, insbesondere die volle Wahrheit seiner natürlich-menschlichen Lebensentwicklung, andererseits die volle Einheit seiner gottmenschlichen Person, nicht festzuhalten, ohne die Annahme einer mit der Menschwerdung zusammenfallenden Selbstbeschränkung des göttlichen Logos; denn ohne die Annahme will mir die vorausgesetzte Einheit des Subjekts nicht vorhalten.“[223] Aber Thomasius' „Selbstbeschränkung des göttlichen Logos“ fand doch lebhaften Widerspruch aus Gründen der Unveränderlichkeit Gottes — man redete von einer „Halbierung des Sohnes Gottes“ — und wegen der offen-

---

221) Thomasius, Delitzsch, Kahnis, Luthardt, Zöckler usw.

222) Geß, v. Hofmann, Frank. Vgl. v. Öttingen II, II, 47. 131. 134.

223) Christi Person und Werk, 2. Aufl., II, 543.

baren Gefährdung der gottmenschlichen Person und des gottmenschlichen Erlösungswerkes. Auch was die „wissenschaftliche" Seite der Sachlage betrifft, so hat Kirn noch zuletzt richtig geurteilt, daß die moderne kenotische Theorie die „Denkschwierigkeiten" mehr offenbare als auflöse.[224] Denn allerdings — ganz abgesehen von der Schrift, die die Unveränderlichkeit Gottes lehrt und Christum auch in den Tagen des Fleisches im Besitz der göttlichen Eigenschaften zeigt, die er nach der kenotischen Theorie abgelegt haben soll[225] — gelingt es weder vernünftigen Heiden noch denkenden Christen, sich den wesentlichen Gott ohne Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart oder gar ohne göttliches Ich vorzustellen.

Die Autohypostatiker suchen daher die vorliegende „Denkschwierigkeit" auf eine andere Weise zu heben. Sie wollen die „Enhypostasie" der menschlichen Natur Christi, das heißt, ihre Aufnahme in die Person des Sohnes Gottes, ganz aufgeben und den Menschen Christus eine eigene Person bilden lassen. Wir möchten daher diese Klasse von Theologen im Anschluß an die altkirchliche Terminologie (*αὐτοϋπόστατος* und *αὐθυπόστατος*, *ἰδιοσύστατος*) Autohypostatiker nennen. Dorner wollte die Person des Sohnes Gottes und die Person des Menschen Christus wenigstens für den Anfang auseinanderhalten, indem er ein allmähliches Ineinanderwachsen des Sohnes Gottes und des Menschen Christus lehrte. Andere, wie Seeberg und Kirn, führen die Autohypostasie konsequent durch. Sie lehnen von vorneherein die „Zweinaturenlehre" ab, das heißt, die Lehre, daß die göttliche und die menschliche Natur in einer Person zusammengeschlossen seien. Sie lassen den Menschen Christus nicht nur für den Anfang, sondern für immer eine gesonderte Person bilden, in welcher Gott aber auf einzigartige Weise wirksam ist. Damit scheint allerdings die Schwierigkeit in bezug auf die echt menschliche Entwicklung Christi wiederum gründlich beseitigt zu sein. Aber wir fragen auch wieder nach dem Preis, den wir für die Beseitigung der „Denkschwierigkeit" zahlen. Es ist der, daß die unio *personalis* von Gott und Mensch, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, völlig aufgegeben ist. Denn es ist doch klar: bleibt die göttliche Person des Sohnes Gottes *extra* seiner menschlichen Natur, so

224) Grundriß, 3. Aufl., S. 104.

225) Auch Ihmels wendet sich gegen die modernen Kenotiker, Zentralfragen, S. 98 f. Das Nähere bei der Lehre von den Ständen Christi.

kann von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht mehr die Rede sein. Wie Dorner schlagend Thomasius' Kenosis widerlegt hat, so hat auch Thomasius schlagend Dorners anfängliche Eigenpersönlichkeit des Menschen Christus widerlegt. Hatte Dorner behauptet: „Solange die Menschheit noch unmündig ist, ist auch die Person des Logos noch nicht das diesem Menschen eigene Ich", und: „Für den Anfang teilt sich der Logos *qua* Person oder Selbstbewußtsein noch nicht mit, er bleibt insoweit noch für sich, als es der Menschheit noch am Empfangenkönnen fehlt", so bemerkt Thomasius dazu mit Recht: „Für den Anfang ist also dieser Mensch noch nicht Gottmensch, sondern der Logos wirkt nur in ihm und auf ihn; erst allmählich wächst und vollendet sich die unio personalis . . ., bis es endlich zur Vollendung der unio und damit zum vollen Gottmenschen kommt. Bis dahin — der Zeitpunkt dafür wird wohl die Auferstehung sein — decken sich beide Seiten noch nicht. . . . Gewiß, diese Theorie empfiehlt sich durch ihre Handlichkeit — aber sie bleibt eben auch unvereinbar mit der Schrift. Denn diese weiß . . . nur von einem (gottmenschlichen) Subjekt . . ., wenn anders das Wort des Apostels ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Wahrheit ist, . . . Wahrheit, was der Engel des HErrn schon bei seiner Geburt von ihm bezeugt: Χριστὸς ὁ κύριος und was der Name Immanuel bedeutet. Mit dem allem ist die Ansicht Dorners unvereinbar." Die Dornersche Lösung des Problems ist allerdings erkauft „mit nichts Geringerem als mit der Darangabe des genuinen Begriffs der Menschwerdung Gottes".[226] Thomasius' Polemik trifft in verstärktem Maße die konsequenten Autohypostatiker, die den von Dorner nur für den Anfang behaupteten Zustand auf die Person Christi überhaupt ausdehnen. So Seeberg, dessen Christologie namentlich durch die „Grundwahrheiten" in den Vereinigten Staaten bekannt geworden ist. Es ist sehr milde ausgedrückt, wenn Ihmels in bezug auf Seebergs Lehre bemerkt hat, daß sie an der kirchlichen Zweinaturenlehre „vorbeiführe".[227] Seeberg bekämpft die „Zweinaturenlehre", das heißt, die Verbindung von Gott und Mensch in einer Person, als veraltete „Formel" mit der sozinianischen Begründung, daß die eigenpersönliche Existenz zur Vollkommenheit des Menschen JEsus

226) Christi Person und Werk, 2. Aufl., II, 194 f. Auch Ihmels verweist der Dornerschen Theorie gegenüber auf Joh. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch", und fügt hinzu: „Wo wäre hier für die Annahme eines allmählichen Prozesses Raum?" (Zentralfragen, S. 99.)

227) Ihmels, Zentraldogmen, S. 185.

gehöre.[228] Er meint: „Kaum jemand, der sich heute zu der alten Formel bekennt, will damit sagen, daß . . . die Gottheit in Christus eine ‚Substanz‘ oder ‚Natur‘ war.“[229] Nicht die Person des Sohnes Gottes mit einer göttlichen „Natur“, sondern „der die Geschichte der Menschheit zum Heil führende Gotteswille verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen JEsus an mit ihm; er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden und Wollen. So wurde der Mensch JEsus ‚Sohn Gottes‘“. Die „ewige Liebesenergie“ Gottes „erfüllte die menschliche Seele JEsu, so daß sie ihr Inhalt wurde. Das ist die Gottheit Christi“.[230] Diese Lehre will Seeberg an die Stelle der „altkirchlichen Hypothese von den zwei Naturen“ setzen, und er mutet uns den Glauben zu, „daß die Gottheit Christi im Sinne des Neuen Testaments hier zur Aussage kommt“. Tatsächlich kommt in Seebergs Lehre wesentlich nicht mehr als die deistische Lehre von dem „absolut vollkommenen Menschen“ zur Aussage. Seeberg sagt selbst: „Es ist das Maß der Menschheitsidee oder dessen, was der Mensch in Ewigkeit sein soll, wodurch das Maß des Menschen JEsus bezeichnet ist. Dieser Mensch war, was wir in jener Welt zu sein hoffen: Gottes Mittel und Gottes Organ, uneingeschränkt, wunderbar und grenzenlos.“ So sinkt die zweite Klasse der positiven Theologen durch die Annahme der Eigenpersönlichkeit des Menschen Christus und durch die Ablehnung der „Zweinaturenlehre“ völlig auf den Standpunkt der unitarischen Christologie zurück. Um den Mangel zu decken, flüchtet man auch hier ins Wunderbare, Grenzenlose, Absolute, Schlechthinnige, Einzigartige usw. Man redet von ganz einzigartiger, absoluter usw. Wirksamkeit und Offenbarung Gottes in dem Menschen JEsus. Man verwahrt sich auch gegen die Annahme, „als wenn man Christus den Christen gleichsetzen wollte“. Man versichert auch sehr angelegentlich, daß man den eigentlichen Kern der biblischen und kirchlichen Christologie festhalte. Aber trotz aller Rhetorik kommt immer nur diese Lehre von Christi Person heraus: Christus ist nicht Gott und Mensch, sondern ein bloßer Mensch, in dem Gott auf einzigartige Weise wohnt und wirkt. Die unio *personalis* ist in eine unio *per operationem, revelationem* usw. umgesetzt. Zwischen der Verbindung Gottes mit den Gläubigen und der Verbindung Gottes mit

---

228) Grundwahrheiten, 5. Aufl., S. 114 f. Vgl. gegen das sozinianische Axiom in Anwendung auf Christi Person die Darlegung S. 86 f. und Note 138.
229) A. a. O., S. 115. 230) A. a. O., S. 117 f.

dem Menschen Christus ist nicht mehr ein spezifischer, sondern nur noch ein gradueller Unterschied. Während die an der Schrift orientierte „orthodoxe“ Christologie je und je die Forderung aufstellte, daß man unio personalis und unio mystica als spezifisch verschieden denke,[231] fordert dieser Zweig der modernen positiven Theologie ausdrücklich, daß die Verbindung von Gott und Mensch in Christo „nach der Analogie“ der Verbindung Gottes mit allen Gläubigen zu denken sei.[232]

In neuester Zeit sind freilich Versuche bemerkbar, auf die unio personalis und die „Zweinaturenlehre“ zurückzukommen. Ihmels ist weder mit den Kenotikern (auch nicht mit Frank) noch mit den Leugnern der „Zweinaturenlehre“ (auch nicht mit Seeberg) zufrieden. Er sagt in bezug auf Seeberg: „Sachlich führen auch die Ausführungen von Seeberg in seinen Grundwahrheiten von ganz andersartiger Orientierung aus an jener Lehrweise“ (der Zweinaturenlehre) „vorüber, wenn er auch grundsätzlich den Zusammenhang mit ihr bestimmt festhalten will.“[233] Ihmels selbst aber nimmt in bezug auf die „Zweinaturenlehre“ bis jetzt noch eine schwankende Stellung ein, wenn er sagt: „Nun unterliegt ja die ganze Lehrweise unzweifelhaft nicht geringen Schwierigkeiten, und unser Glaubensinteresse hängt an der Gottheit Christi selbst, nicht an einer bestimmten Lehrform. Aber die Versuche, die wir erhalten haben, scheinen mir doch zu bestätigen, daß das altkirchliche Interesse, das man auch dort festhalten will, konsequent verfolgt, immer wieder dazu zwingt, an jene Lehrweise anzuknüpfen, mag sie auch der Fortbildung noch so bedürftig sein und schon der Ausdruck einer Zweinaturenlehre selbst ernsten Bedenken unterliegen.“ Die Sache liegt doch unzweifelhaft so: Wenn Christus nicht bloß sogenannter Gott und nicht bloß sogenannter Mensch, sondern im wesentlichen Sinne des Worts sowohl Gott als Mensch ist, *μονογενὴς παρὰ πατρός* und *γενόμενος ἐκ γυναικός*, so leuchtet ein, daß der Ausdruck „Zweinaturenlehre“ nicht „ernsten Bedenken unterliegt“, sondern durchaus adäquat ist. Es ist daher auch an die „Zweinaturenlehre“ nicht bloß „anzuknüpfen“, sondern die „Zweinaturenlehre“ ist voll und ganz tatsächlich zu l e h r e n. Der „Fortbildung“ ist diese Lehre weder bedürftig noch fähig, weil keine Gedankenoperationen der Gegenwart oder der Zukunft an der wesent-

---

231) Q u e n s t e d t: Forma specifica unitionis plane singularis est, *ἐξαίρετος καὶ μονότροπος*, prae ceteris unionum formis eximia et ab omnibus aliis exempta. (II, 121.)

232) Kirn, Grundriß, S. 104 f.

233) Zentralfragen, S. 185.

lichen Gottheit und der wesentlichen Menschheit und ihrem Verbundensein in der einen Person Christi, wie beides durch die „Wirklichkeit" (die Schrift) so gewaltig bezeugt ist, auch nur das Geringste ändern können. Seeberg beanstandet ja auch den Ausdruck „Natur" nur deshalb, weil er die damit bezeichnete Sache, die Homousie des Sohnes, nicht will. Er meint: „Auch das göttliche Wesen Christi scheint irgendwie als ein anderes, Unterschiedenes, gedacht werden zu müssen neben dem Vater",[234] während Christus diesen Gedanken ganz ausdrücklich abweist, wenn er sagt: Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.[235] Energischer als Jhmels tritt von Öttingen für den Ausdruck „Natur" ein. Nachdem von Öttingen zunächst auch auf Bedenken hinsichtlich des Ausdrucks eingegangen ist, fährt er fort: „Aber streiten wir nicht um Worte! Es liegt doch auf der Hand, daß ‚Natur' hier nichts anderes bedeuten soll als die ‚Eigenart', wie sie sich durch die betreffenden ‚Eigenschaften' (Idiome = Wesensbestimmtheiten) kennzeichnet. Was in dem alten weihnachtlichen Lutherliede mit dem Ausdruck ‚Gott von Art' schlecht und recht jedem Christenmenschen verständlich von dem in die Welt gekommenen ‚Sohn des Vaters' gesagt ist, entspricht genau jenem dogmatischen Terminus. Unter dieser Voraussetzung kann man, ja muß man — wenn der theanthropologische Grundgedanke festgehalten und mit dem Akt der Menschwerdung voller Ernst gemacht werden soll — sich auch so ausdrücken dürfen, daß in der einheitlichen Person, das heißt, in dem konkreten Ich des Gottmenschen, die ‚zwei Naturen', das heißt, die Gesamtheit der ‚Merkmale' (Idiome), lebensvoll geeint sein müssen, welche die Gottheit einer- und die Menschheit andererseits kennzeichnen."[236] Und wie der Ausdruck „Natur", wenn man nicht um Worte streiten will, keinerlei Bedenken unterliegt, so auch nicht der Ausdruck „Person", wenn man diesen Terminus im Sinne der alten Kirche, der Augustana und der Dogmatiker gebraucht. Es hat sich in der Neuzeit gerade bei der Behandlung der Christologie ein wahrer Sturm gegen die Ausdrücke „Natur", „Person" usw. erhoben. Wir sind daher veranlaßt, hier bei der Lehre von Christi Person an das zu erinnern, was ausführlicher bei der Lehre von der Trinität dargelegt wurde. Wie Seeberg sich gegen den Ausdruck „Natur" wendet, so auch gegen den Ausdruck „Person". Er meint: „Die Wissenschaft wandelte sich, ein

234) A. a. O., S. 122.
235) Joh. 10, 30. Vgl. zu dieser Stelle S. 62 f. und Note 32.
236) Dogmatik II, II, 50.

neues, tieferes Verständnis der Persönlichkeit kam auf. Die Person bezeichnete einst — bei den Kirchenvätern — das Einzelwesen, jetzt meint das Wort das geistige Wesen des Einzelwesens."[237] Das ist freilich bloße Rhetorik. Niemand hat jemals das „Einzelwesen" ohne „das geistige Wesen des Einzelwesens" gedacht, weil dies eine logische Unmöglichkeit ist. Aber diese Rhetorik hat auch auf solche neuere Theologen Eindruck gemacht, die zur kirchlichen Lehre zurückkehren möchten. Wie Ihmels dem Ausdruck „Zweinaturenlehre" noch Bedenken entgegenbringt, so nimmt er auch in bezug auf den Terminus „Person" noch eine schwankende Stellung ein. Er sagt, daß der christliche Glaube auf Grund der Offenbarung Gottes im Sohn diesen Sohn „mit dem Vater aufs engste zusammennehmen" müsse. Er will damit sagen, daß der christliche Glaube dem Vater und dem Sohn dieselbe *wesentliche Gottheit* zuschreibe. Daran schließt Ihmels aber die Bemerkung: „Dann ergibt sich freilich, daß der Begriff der *Person*, wenn er auf das innertrinitarische Leben Gottes angewandt werden soll, nicht im Sinne einer *individuellen Persönlichkeit* verstanden werden darf."[238] Hiernach scheint Ihmels noch der Ansicht zu sein, daß die „individuelle Persönlichkeit" sich nicht mit der Einheit des göttlichen Wesens vertrage. Das ist aber prinzipiell der Standpunkt aller *Gegner* der christlichen Trinitätslehre. Diese haben je und je behauptet, daß die tres realiter distinctae personae und der unus Deus sich nicht zumal festhalten lassen. Ihmels will mit der Abweisung der „individuellen Persönlichkeit" nicht spotten, wie es offenbar Seeberg tut, wenn er von der Etablierung einer himmlischen Familie redet.[239] Aber jeder, der die „individuelle Persönlichkeit" abweist, weist eo ipso die christliche Trinitätslehre ab. Und diesen Standpunkt wird man so lange einnehmen, als man die Trinitätslehre nicht einfach der Schrift entnehmen will, sondern „erkenntnismäßig" zu konstruieren sucht. Die moderne positive Theologie kommt erst dann wieder auf einen gesunden Fuß, wenn sie, wie bei der Darstellung der christlichen Lehre überhaupt, so insonderheit bei der Darstellung der Lehren von der Trinität und der Person Christi, zum *Schriftprinzip* zurückkehrt. Wir meinen, jeder Theolog müßte dem zustimmen, woran Luther immer wieder erinnert: Was Gott *ist* „inwendig der Gottheit", muß er uns in seinem *Wort* sagen, da Gott in einem Licht wohnt, da kein Mensch

237) A. a. O., S. 114 f. 238) Zentralfragen, S. 184.
239) Grundwahrheiten, S. 122.

zukommen kann, *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*.[240] Wer sich in seinen Aussagen über „das innertrinitarische Leben Gottes" nicht ganz und gar „in Gottes Wort einwickelt", wie Luther es ausdrückt, der stellt die Lehre von der Trinität und von der Person Christi nicht „erkenntnismäßig", sondern einbildungsmäßig dar. Luther sagt: „Der Glaube muß sich am Worte halten; Vernunft kann hier nichts tun denn sprechen, es sei unmöglich und wider sich selbst, daß drei Personen, eine jegliche vollkommener Gott, und doch nicht mehr denn ein einiger Gott sei und allein der Sohn Mensch sei." [241] Und abermal: „Es ist gewiß, daß Gott will von uns erkannt sein hier im Glauben, dort ewiglich im Schauen, wie er sei einiger Gott und doch drei Personen; das ist unser ewiges Leben, Joh. 17. Hierzu hat er uns sein Wort und die Heilige Schrift gegeben, mit großen Wunderzeichen und Werken bestätigt, daß wir darinnen lernen sollen. Denn sollten wir ihn also erkennen, mußte er es wahrlich uns lehren und sich gegen uns offenbaren und erscheinen; von uns selber würden wir nicht in Himmel steigen und finden, was Gott sei oder wie sein göttlich Wesen getan ist." [242] Walther pflegte in den Vorlesungen die Studenten zu erinnern: „Wenn Sie in der Lehre von Gott nicht alle Gedanken aus der Schrift nehmen, sondern auch eigenen Gedanken Raum geben, so wissen Sie nicht, ob Sie nicht Gott aufs erschrecklichste lästern." Die Schrift nun lehrt klar und deutlich sowohl den einen Gott als auch den Vater, Sohn und Geist als *ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος* oder als drei Ich.[243] Weil aber Lehrer auftraten, die drei Ich leugneten und dafür drei Wirkungs- oder Offenbarungsweisen nur eines Ich einsetzten (dynamistischer und modalistischer Monarchianismus), so haben die kirchlichen Lehrer, um den Irrtum auszuschließen und bei der biblischen Wahrheit zu bleiben, zur Bezeichnung der drei Ich nach einigen Schwankungen in der Terminologie die Ausdrücke *ὑπόστασις, πρόσωπον*, persona gebraucht. Man kann noch immer mit Nutzen die dogmengeschichtliche Untersuchung von Chemnitz darüber nachlesen, wie die Kirche dazu gekommen ist, jene „peregrinae appellationes" zur Darstellung der biblischen Wahrheit zu verwenden.[244] Die Ausdrücke waren auch niemals und sind auch jetzt noch nicht „leer" oder „inhaltlos", wie Seeberg an die Hand geben möchte, sondern früher wie jetzt weiß

240) 1 Tim. 6, 16.
241) St. L. III, 1928.
242) St. L. III, 1923.
243) Joh. 14, 16 u. a.
244) Loci 1599; De tribus personis, p. 86 sqq.

jedermann, was unter „Person" zu verstehen ist, wenn auch kein Mensch das eigentliche Wesen einer Person „erkenntnismäßig" erfassen kann. Auch die alten Monarchianer verstanden sehr wohl, was mit dem Ausdruck Person gemeint war. Das zeigt gerade ihre Polemik. Aber sie wollten den Ausdruck nicht, weil sie die drei biblischen Ich, das ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος, nicht wollten. Dieselbe Sachlage haben wir heute. Man redet gegen die drei „Personen" der kirchlichen Lehre, weil man die drei biblischen Ich in drei Willen, Wirkungsweisen, Seiten, Potenzen, Existenzformen usw. umsetzen will. Daher genügt auch für unsere Zeit dem Irrtum gegenüber noch immer die Definition der Augustana: „Und wird durch das Wort persona verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet (quod proprie subsistit), wie denn die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben. Derhalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider sind . . ., auch Samosateni, alt und neu, so nur eine Person setzen und von diesen zweien, Wort und Heiligem Geist, Sophisterei machen." Dasselbe besagen die Ausdrücke der Dogmatiker, wenn sie „Person" als suppositum intelligens, substantia individua intelligens usw. beschreiben. Auch Ihmels muß seine Bedenken gegen die „Person" als „individuelle Persönlichkeit" aufgeben. Die Person ist stets „individuell", wenn man sie nicht als „Stück" oder „Eigenschaft in einem andern" auffassen, das heißt, aufgeben will. Die „orthodoxen" Lehrer haben diesen Artikel der christlichen Lehre sehr genau durchgearbeitet. Sie stellen auf Grund der Schrift auch sehr genau dar, wie die Personen in Gott sich von menschlichen Personen unterscheiden. Drei menschliche Personen sind stets auseinander; die drei Personen in Gott aber sind ineinander, wie Christus bezeugt: Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν, Joh. 14, 10; 10, 38. Daher der dogmatische Terminus ἐνύπαρξις, circumincessio. Aber bei dem Ineinandersein der Personen ist der Sohn Gottes zugleich so sehr eine „individuelle Persönlichkeit", daß nicht der Vater und der Heilige Geist, sondern nur der Sohn Mensch geworden ist.[245] Das Inadäquate der Ausdrücke „Person", „Natur", „Wesen" usw., auf Gott angewendet, war den Kirchenvätern und den späteren Lehrern keineswegs verborgen. So sagt Luther: „Wir haben das Wörtlein

245) Vgl. Luther, St. L. VII, 1540; ferner Note 45 und den Text zu dieser Note.

‚Person‘ müssen brauchen, wie es denn die Väter auch gebraucht haben. Denn wir haben kein anderes, und heißt nichts anderes denn eine ὑπόστασις, ein Wesen oder Substanz, das für sich ist und Gott ist. Daß da wohl sind drei unterschiedene Personen, aber nur ein Gott oder eine einige Gottheit.“ [246] Ebenso reden die lutherischen Dogmatiker. Sie erinnern einerseits daran, daß zwar die Ausdrücke Natur und Person nicht völlig adäquat seien, andererseits legen sie dar, daß das, was die Schrift von Vater, Sohn und Geist aussagt, in menschlicher Sprache nicht besser ausgedrückt werden kann als in der Redeweise: ein Gott und drei verschiedene Personen. [247] Würde die moderne Theologie zum Schriftprinzip zurückkehren, so würde damit auch der Widerspruch gegen die Ausdrücke Natur und Person verstummen.

Mit der Rückkehr zum Schriftprinzip würde auch die wahrhaft heillose Verwirrung in der Beurteilung der christologischen Mißbildungen aufhören. Es ist Sitte geworden, von bedeutsamen „Wahrheitsmomenten“ selbst bei den christologischen „Versuchen“ zu reden, die die unveränderliche Gottheit Christi aufheben und an der „Zweinaturenlehre“ und der unio personalis vorbeiführen. So haben wir neuerdings bei uns in den Vereinigten Staaten in bezug auf die moderne Kenosis das Urteil gelesen: “A theory advocated by so many learned and pious theologians cannot be altogether false” und in bezug auf alle christologischen Theorien mit Einschluß derjenigen, die die wesentliche Gottheit Christi offen leugnen: “In reviewing these various theories, we can readily accept the elements of truth which they variously express.” [248] Aber alle diese Theorien sind doch im Gegensatz zu der klaren Schriftlehre von der Menschwerdung des präexistenten, ewigen Sohnes Gottes in die Welt gesetzt worden und fallen unter das Schrifturteil: „Ein jeg-

246) St. L. VII, 1551 f.

247) Chemnitz: Si quis cavillari voluerit, vocabula *essentiae* et *personae* non esse satis propria ad designandum arcanum illud mysterium unitatis et trinitatis, is sibi hoc responsum habeat, quod Augustinus dicit lib. 5. De trinit.: „Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen *tres personae,* non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet.“ (Loci; De tribus pers., p. 39.) — Quenstedt I, 493: Necessariae sunt ejusmodi loquendi formulae non absolute, sed ex hypothesi tum declarandae *ὀρθοδοξίας* tum dignoscendae *ἑτεροδοξίας.*

248) The New Herzog-Schaff Religious Encyclopedia, Vol. III, 61. 63.

licher Geist, der da nicht bekennet, daß JEsus Christus ist in das Fleisch kommen, der ist nicht von Gott."[249] Es steht doch nicht so, daß man aus der Lehre von Christi Person ein Stück herausnehmen und dabei das übrige recht lehren könnte, sondern die Lehre bildet eine unteilbare Einheit. Wer zwar die wahre Menschheit Christi lehrt, aber dabei die wesentliche Gottheit Christi leugnet, lehrt nicht die halbe Wahrheit oder auch nur „Elemente der Wahrheit", sondern nur Irrtum. Und wer zwar von wahrer Menschheit und wahrer Gottheit in Christo redet: von einem wahren Sein Gottes in dem Menschen JEsus und von einem wahren Sein des Menschen JEsus in Gott, aber dabei in Abrede stellt, daß der ewige Sohn Gottes und der Mensch JEsus zu einem Ich verbunden sind — der lehrt nur Irrtum, auch wenn er dabei ins Absolute flüchtet und von einem „absoluten", „ganz einzigartigen" Sein Gottes in dem Menschen JEsus redet. Wollen wir die studierende Jugend nicht verwirren, sondern ihr klare und schriftgemäße christologische Begriffe vermitteln, dann müssen wir in unserer Lehrmethode zu der von den alten kirchlichen Lehrern befolgten Zweiteilung zurückkehren: entweder lehrt man die unio *personalis* von Gott und Mensch, das heißt, die „Zweinaturenlehre", oder man lehrt sie nicht. Alle Substitute aber, einerlei unter welcher Benennung sie dargeboten werden (unio naturalis, nominalis, per operationem, revelationem etc.), sind unter die Rubrik Irrtum zu bringen nach der Weisung des Apostels: *Πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν.*[250]

---

249) 1 Joh. 4, 3.

250) 1 Joh. 4, 3. Mit wie unklaren, schwankenden Begriffen neuere Einteilungen operieren, geht z. B. aus der Vierteilung Kirns hervor. Kirn schreibt, Grundriß, S. 104 f.: „Überblicken wir die christologische Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart, so lassen sich ihre Hauptrichtungen in folgendem Schema gruppieren: 1. Trinitarische Christologie: JEsus ist unbeschadet der wahren Menschheit, in der er auf Erden erschien und lebte, zugleich seinem eigentlichsten Wesen nach unveränderlich der ewige, dem Vater wesensgleiche Sohn, die zweite Person der dreieinigen Gottheit. 2. Kenotische Christologie: JEsus verharrt während seiner irdischen Erscheinung in einer zum Zweck seines Heilswerks frei erwählten Selbstbeschränkung seiner göttlichen Macht und seines ewigen Selbstbewußtseins, ohne daß doch durch diese Veränderung seiner Zuständlichkeit seine wesentliche Gottheit und seine Identität mit sich selbst aufgehoben würde. 3. Messianische Christologie: JEsus gehört seinem Selbstbewußtsein wie seinen sonstigen Wesensmerkmalen nach der Menschheit an; er ist aber Gottes absolutes Organ für die Ausrichtung seines Heilsratschlusses und dazu ausgerüstet durch eine unumschränkte Mitteilung Heiligen Geistes, die ihn zu unbedingter Einheit mit Gott befähigt

Endlich würde mit der Rückkehr zum Schriftprinzip die Christologie sich auch wieder echt „wissenschaftlich“ gestalten, wenn wir unter Wissenschaft — wie es doch nach aller Zugeständnis sein sollte — ein gewisses Wissen oder die Erkenntnis der Wahrheit verstehen. Christus bindet ja ganz ausdrücklich die christliche Wahrheitserkenntnis an das Bleiben an seinem Wort: *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.*[251] Und Paulus sagt von jedem, der eine andere theologische Methode befolgt, das heißt, nicht an den Worten unsers HErrn JEsu Christi bleibt: *Τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας.*[252] Mit diesen Worten spricht der Apostel jedem Theologen, der sich in seinen Lehraussagen nicht lediglich an Christi Wort hält,

und zum Haupt der Gottesgemeinde macht. 4. Prophetische Christologie: JEsus ist vermöge der religiösen Genialität, die er ursprünglich in sich trägt, zur höchsten Vollendung entwickelt und im Wirken auf seine Umgebung betätigt, das unerreichte Vorbild der Frömmigkeit und als solches der Führer der Menschheit in allen Angelegenheiten der Gotteserkenntnis und des religiösen Lebens.“ Über diese vier „Hauptrichtungen“ urteilt Kirn: „Die unter 1. bezeichnete Position beschränkt sich im Grunde auf eine Glaubensaussage und ist, soweit sie dies tut, unanfechtbar; sie läßt aber das Bedürfnis nach einer gedankenmäßigen Erläuterung und Vermittlung unbefriedigt“ (Kirn meint, sie sei nicht nach der „Denkmöglichkeit“ konstruiert). „Die 2. versucht eine solche zu geben, offenbart aber damit die entgegenstehenden Denkschwierigkeiten mehr, als daß sie dieselben auflösen könnte“ (das ist sehr richtig, wie oben bei der Besprechung der modernen Kenose dargelegt wurde). „Die 3. hat ohne Zweifel die breiteste biblische Basis; sie bleibt auch innerhalb der Grenzen der religiösen Erfahrung, indem sie Christi Gottessohnschaft nach Analogie der Gotteskindschaft der Gläubigen denkt“ (dieser Ansicht fehlt jede biblische Basis, da Christus nach seinem „Selbstbewußtsein“ nicht nur Menschensohn, sondern auch *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* ist, Matth. 16, 16. 17. Sie widerspricht auch der „religiösen Erfahrung“, da der Christ die Gottessohnschaft Christi eben nicht „nach Analogie der Gotteskindschaft der Gläubigen“ denkt, wie klar aus Matth. 16, 16. 17 hervorgeht). „Fraglich kann nur sein, ob sie auch die Einzigartigkeit Christi, die ihn zum Erlöser und Haupt der Gemeinde macht, gegen alle Verkennung sicherstellt“ (das ist gar nicht fraglich, weshalb Christus die Christologie der *ἄνθρωποι* Matth. 16, 13 ff. zurückweist). „Die 4. Ansicht enthält mehr eine allgemein historische als die der Heilserfahrung der Gemeinde entsprechende religiöse Wertung der Person JEsu.“ (Zu sagen ist: 3. und 4. lassen es nicht zu einer persönlichen Einheit von Gott und Mensch kommen und liegen ganz außerhalb des christlichen Glaubens.)

251) Joh. 8, 31. 32.

252) Nach der Lesart *προσέχεται*, die Tischendorf nach Sin. festhält; *προσέρχεται*, accedere ad, to accede to, Beck: sich halten zu, würde denselben Sinn ergeben. Vgl. zur Stelle Huther, v. Soden, Beck, besonders Wolf in den „Curae Philologicae“. Was Wolf gegen Bentley sagt, ist zum Teil durch Sin. hinfällig.

den wissenschaftlichen Charakter ab. Ein solcher Theolog ist nicht von Wissenschaft, sondern von Dünkel erfüllt, *τετύφωται;* er redet nicht aus dem Schatz seines Wissens, sondern als ein Ignorant, als ein *μὴ ἐπιστάμενος;* er ist nicht in gesunder Verfassung, sondern *νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας*, krank an Streitfragen und Wortgezänken. Die „Streitfragen" derer, die sich nicht lediglich an Christi Worte halten, werden vom Apostel näher als „Wortgezänke", Logomachien, charakterisiert, weil alle Lehraussagen außer und neben dem Wort Christi mera verba, praeterea nihil, sind. Ihmels sagt gegen Ritschl, daß „die Absolutheit der Offenbarung Gottes in Christo" nur durch die Annahme der wesentlichen Gottheit Christi sichergestellt ist.[253] Das ist sehr richtig. Ist Christus nicht Gott selbst, sondern nur ein einzigartiger Mensch, so muß man die Möglichkeit zugeben, daß ein Mensch auftritt, der noch einzigartiger ist als Christus und „die Offenbarung Gottes in Christo" überbietet. Aber auch Ihmels muß seinerseits noch einen Schritt weitergehen. Die Offenbarung Gottes in Christo ist nur dann unüberbietbar sichergestellt, wenn Ihmels und alle Theologen, die dieselbe Methode befolgen, ihren „Erlebnisstandpunkt" aufgeben und sich wieder lediglich auf Christi Wort stellen, das er seiner Kirche gegeben hat. Die Sache liegt in der Theologie ganz anders als in der Naturwissenschaft. Im Reich der Natur sind nur die Tatsachen gegeben, und der Naturwissenschaft bleibt es überlassen, zu den Tatsachen den Kommentar zu liefern. Da wächst in gewissen Gegenden auf dieser Erde die Pflanze Arnica montana, ohne daß Gott einen Zettel daneben wachsen läßt, was es um diese Pflanze sei und wozu sie diene. Erst durch Beobachtung, „Erfahrung" oder „Erlebnis" stellt die „Wissenschaft" fest, wohin Arnica montana botanisch gehört, und daß sie medizinisch die Entzündung bei Wunden lindert. Anders in der Theologie. In der Theologie haben wir nicht bloß Tatsachen, die „Heilstatsachen" der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seines geschichtlichen Lebens und seines Werkes auf Erden usw., sondern auch Gottes Kommentar, Gottes Zettel, daneben, wie diese Tatsachen aufzufassen und wozu sie gut sind. Diesen unfehlbaren göttlichen Kommentar hat die christliche Kirche in Christi Wort, das Christus ihr durch seine Apostel und Propheten gegeben hat. Auf diesen Kommentar verweisen daher Christus und seine Apostel als die einzige Quelle und Norm der Glaubenserkenntnis und der Lehraussagen innerhalb der christlichen

---

253) Zentralfragen, S. 96 f.

Kirche. Wir müssen immer wieder an Christi Wort erinnern: „So ihr bleiben werdet an meinem Wort, so werdet ihr die Wahrheit erkennen" und an Pauli Wort: „So jemand nicht bleibet an den heilsamen Worten unsers HErrn JEsu Christi, der ist eingebildet und weiß nichts." Wie für den Naturwissenschaftler die Tatsachen der Natur die „Wahrnehmungswelt" bilden, so sind für die Christen im allgemeinen und den Theologen insonderheit die Wahrnehmungswelt nicht die Heilstatsachen an sich, sondern Christi Wort über die Heilstatsachen. Hier ist nichts der menschlichen Deutung überlassen, sondern alles ist von Gott selbst in seinem Wort gedeutet, und daher gilt für alles Lehren in der christlichen Kirche die Generalregel: *Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.*[254] Solange man die christliche Lehre und insonderheit die Lehre von Christi Person nicht dem Wort Christi entnimmt, sondern aus dem menschlichen Erlebnis „herausarbeiten" will, ist und bleibt methodisch alles auf den Kopf gestellt, der mit Christo verbindende Glaube ist abgetan, weil nach der Schrift dieser Glaube stets Gottes Wort zum Korrelat hat,[255] und die ganze christ-

254) 1 Petr. 4, 11.

255) Auch Eduard König hat gegen „die neue Art der Glaubensbegründung" durch „Erleben" von „Ereignissen" anstatt durch das Wort der Propheten und Apostel Protest eingelegt in seiner Schrift „Der Glaubensakt des Christen" (1891). Nur hätte König den weiteren Schritt tun und nachweisen sollen, daß „die neue Art der Glaubensbegründung" eine notwendige Folge des Aufgebens der Inspiration der Schrift ist. Haben wir kein festes, über alle menschliche Kritik erhabenes Schriftwort, auf das der Glaube sich gründet, so bleibt nur eine subjektiv-menschliche Glaubensbegründung übrig, einerlei ob man sie „Erlebnis", „Erfahrung", „Geist", „Vernunft", „Wissenschaft" oder sonstwie nennt. Darum ist mit dem Aufgeben der Inspiration der Schrift diese „neue Art der Glaubensbegründung" bei den modernen positiven Theologen allgemein zur Herrschaft gekommen. Auch Ihmels redet sehr energisch dagegen, daß der Glaube lediglich auf Christi Wort gegründet werde. Er sagt: „Der Glaube der ersten Jünger ist *nicht* so" (durch Christi „Selbstzeugnis" oder durch das Wort von Christo) „entstanden. Er ist vielmehr aus dem Eindruck der Wirklichkeit erwachsen, unter dem die Jünger täglich standen. Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird." (Zentralfragen, S. 89.) Es wird nicht ganz klar, was Ihmels unter „Wirklichkeit" zur Zeit der ersten Jünger und unter der „Erscheinung" Christi zu unserer Zeit versteht, wodurch der Glaube an Christum „aufgedrängt" wurde, beziehungsweise „aufgedrängt" wird. Tatsache ist aber, daß der Glaube, der mit Christo verbindet, immer nur durch das Wort von Christo entsteht und erhalten wird. So war es bei den ersten Jüngern. Johannes der Täufer kam zum Zeugnis, daß er von Christo zeugete, auf daß *alle* durch *ihn glaubten*, Joh. 1, 7. Durch das Wort von Christo entstand der Glaube Josephs, Matth. 1, 20 ff., der Maria

liche Lehre und insonderheit die Christologie ist nicht „theozentrisch“, sondern „anthropozentrisch“, das heißt, völlig untheologisch orientiert. Aber auch mit der Wissenschaftlichkeit der Theo-

---

selbst, Luk. 1, 38. 45; 2, 19, der Hirten, Luk. 2, 10—20. Im Namen aller Jünger bekennt Petrus Joh. 6, 68: „HErr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“, und Christus selbst bezeugt seinen Jüngern Joh. 15, 3: „Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.“ So ganz war der Glaube der ersten Jünger auf das Wort gegründet. Denselben Entstehungsgrund hat der Glaube aller Christen bis an den Jüngsten Tag. Christus bezeugt, daß die, welche an seinem „Wort“ bleiben, die Wahrheit erkennen, und daß alle Glieder der Kirche bis ans Ende der Tage „durch ihr“ (der Apostel) „Wort“ an ihn glauben werden, Joh. 17, 20. Auch Paulus weiß von keinem andern Entstehungsgrund des Glaubens, wenn er sagt: „Wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? So kommt nun der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes“, Röm. 10, 14. 17. Ihmels will freilich, nachdem die „Wirklichkeit“ ihre Wirkung zur Erzeugung des Glaubens getan hat, auch das Wortzeugnis in Tätigkeit treten lassen. Aber selbst das nachträgliche Wortzeugnis bringt er dadurch um seine praktische Verwendbarkeit, daß er nicht sowohl auf die einzelnen Aussagen über Christi Person als auf „die Gesamthaltung des apostolischen Zeugnisses“ geachtet haben will. Er sagt: „Es handelt sich hier ganz und gar nicht nur darum, daß JEsu einzelne gottheitliche Prädikate bis zu dem Umfange beigelegt werden, daß er gelegentlich geradezu Gott genannt wird. Nicht Einzelheiten kommen nur oder *auch* nur in erster Linie in Betracht, sondern die Gesamthaltung des apostolischen Zeugnisses mit dem Bekenntnis des Glaubens an JEsum Christum als den HErrn. . . . Manche herkömmliche Darstellungen der Gottheit Christi machen allzusehr den Eindruck, als ob das Bekenntnis zu ihr lediglich auf einzelnen mehr oder weniger geschickt aneinandergereihten Aussagen beruhe. Das . . . ist vor allem grundsätzlich falsch.“ (Zentralfragen, S. 88 f.) Wir kennen diese Weise, das angebliche „Ganze der Schrift“ zum Vormund aller einzelnen Schriftaussagen einzusetzen und dadurch die Schrift selbst tatsächlich mundtot zu machen. Es ist dies das böse Schleiermachersche Erbe. Schleiermacher sagt: „Das Anführen einzelner Schriftstellen in der Dogmatik ist etwas höchst Mißliches, ja an und für sich Unzureichendes.“ (Der christliche Glaube I, § 30.) Ebenso brachte von Hofmann „das Ganze der Schrift“ in Gegensatz zu den einzelnen Schriftaussagen. (Schriftbeweis [2] I, 671 f.) Mit Recht nannte Kliefoth in seiner Kritik des Hofmannschen Schriftbeweises diese Gegenüberstellung vom Ganzen der Schrift und den einzelnen Schriftaussagen eine „unvollziehbare Phrase“. (Der Schriftbeweis des D. J. Chr. K. von Hofmann. Schwerin 1859, S. 32.) Das „Ganze der Schrift“ in bezug auf alle Teile der christlichen Lehre und insonderheit in bezug auf die Person Christi gewinnt man nur durch sorgfältige Zusammenstellung der einzelnen Schriftaussagen, natürlich in ihrem Zusammenhang angesehen. Insofern jemand anders zum „Ganzen“ gelangt als durch die einzelnen Teile, bietet er eigenes Fabrikat und beträgt sich nicht mehr als ein Schüler, sondern als ein Kritiker des Schriftwortes. Es ist bei den Erlebnistheologen Sitte geworden, so zu reden, als ob der Sinn der einzelnen Schriftaussagen

logie ist es aus. Einmal deshalb, weil es außer und neben dem Wort Christi kein Erkennen und Wissen von der christlichen Lehre, sondern nur Einbildung gibt, wie reichlich dargelegt wurde.[256] Sodann auch deshalb, weil die Theologie, welche auf dem Erlebnisstandpunkt Stellung genommen hat, sich methodologisch fortwährend in einem Zirkel bewegt. Der Zirkel besteht darin, daß diese Methode die „Erfahrung" durch die „geschichtliche Wirklichkeit" und die „geschichtliche Wirklichkeit" wiederum durch die „Erfahrung" bestimmt sein läßt. Das „Erlebnis" ist zugleich Produkt und Kritiker der „geschichtlichen Wirklichkeit". Um ein grobes, aber zutreffendes Beispiel anzuführen: Die Wissenschaftlichkeit dieser Methode liegt genau auf dem gleichen Niveau mit der Methode des bekannten Barons, der sein Pferd und sich selbst an dem eigenen Kopfe aus dem Sumpfe herauszog. Insofern Schleiermacher diese Methode in die Theologie eingeführt hat, ist er nicht als der „Reformator", sondern als der größte Irrgeist der Theologie des 19. Jahrhunderts zu bezeichnen. Wollen wir an der studierenden Jugend unsere Pflicht

---

eigentlich nur durch Spezialisten aus „der geschichtlichen Wirklichkeit" herausgearbeitet werden könne. In Wirklichkeit liegt die Sache so, daß alle zum Verständnis der Schrift nötige „geschichtliche Wirklichkeit" in der Schrift selbst durch den Kontext dargeboten und jedem mittelmäßig intelligenten Leser oder Hörer erkennbar ist. (Vgl. Luther, St. L. V, 335.) Schwer erkennbar ist der geschichtliche Hintergrund der Schriftaussagen nur den modernen professionellen Theologen, was daraus hervorgeht, daß sie bei der Feststellung desselben nach allen Windrichtungen auseinandergehen. Es kommt dies daher, daß es ihnen im Grunde weder um den geschichtlichen Hintergrund noch um den Schriftsinn, sondern darum zu tun ist, ihr „Erlebnis" unter dem Namen der Schrift an den Mann zu bringen. Wir sind mit dem Aufgeben der Inspiration der Schrift und der damit gesetzten „neuen Art der Glaubensbegründung" wieder da angelangt, wo Luther anfangen mußte. Der Papst sagt, daß die Schrift ohne die Auslegung der „Kirche" dunkel sei. Die moderne, vom Schriftprinzip abgefallene protestantische Theologie aber redet so, als ob der Sinn der einzelnen Schriftaussagen nur aus dem von Spezialisten festzustellenden „Gesamtbild der geschichtlichen Wirklichkeit" erkennbar sei. Beides kommt auf eins hinaus. Luther gibt das Resultat mit den Worten an: Sie sagen solch Ding nur darum, „daß sie uns mögen aus der Schrift führen, den Glauben verdunkeln, sich selbst über die Eier setzen und unser Abgott werden". (A. a. O., S. 336.)

256) Hierher gehören Luthers Worte in den Schmalkaldischen Artikeln: „Alles, was ohne solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel." (322, 10.) Was die auf dem Erlebnisstandpunkt stehenden Theologen noch Richtiges an Lehre „erleben", haben sie tatsächlich nicht dem „Erlebnis" entnommen, sondern hat sich ihnen im Gegensatz zur verkehrten Methode aus dem Wort Christi aufgedrängt. (Vgl. Eduard König a. a. O., S. 70.)

tun, so müssen wir, soviel an uns ist, nebenbei auch den W a h n zerstören, daß die theologische Methode w i s s e n s c h a f t l i c h sei, welche die christliche Lehre, und speziell auch die Christologie, anstatt aus Christi Wort aus dem christlichen Bewußtsein, der christlichen Erfahrung usw. schöpfen will. Wir haben vielmehr diese Methode auf das entschiedenste als eine *κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*[257]) abzuweisen. Und endlich: Wozu alle Bemühung um die „Denkmöglichkeit" durch Aufgeben des Schriftprinzips und durch Substituierung der Erfahrungsmethode, da man schließlich doch bekennen muß: Non liquet. Schaff, der auf Dorners Pfaden wandelt, hat ganz recht, wenn er sagt: "Even the imperfect, finite personality of *man* has a mysterious background that escapes the speculative comprehension; how much more, then, the perfect personality of *Christ,* in which the tremendous antithesis of Creator and creature, infinite and finite, immutable eternal Being and changing temporal being are harmoniously conjoined."[258]) Auch Ritschl bekennt ja, daß die E n t s t e h u n g einer Person wie Christus über alle theologische und wissenschaftliche Erforschung hinausliege. Selbst Seeberg, der Christo das göttliche Ich und die göttliche Natur entzieht, um die wahre Menschheit JEsu recht zur Anschauung zu bringen, streckt schließlich die Waffen, wenn er erklärt: „Bezüglich der besonderen psychischen und physischen Existenzweise der Menschheit JEsu müssen wir auf die Schranken unsers Wissens verweisen."[259]) Warum also nicht von v o r n h e r e i n die von Christo und seinen Aposteln[260]) vorgeschriebene theologische Methode befolgen und das freilich alles menschliche Denken übersteigende Geheimnis der unio personalis von Gott und Mensch im G l a u b e n an Christi W o r t erkennen und lehren und so einer Position entrinnen, die ebenso schriftwidrig als unwissenschaftlich ist?

4. Die Gemeinschaft der Naturen.

(De communione naturarum.)

D i e V e r a n l a s s u n g z u e i n e r b e s o n d e r e n B e h a n d l u n g d e r G e m e i n s c h a f t d e r N a t u r e n. Es sollte nicht nötig sein, nach Darlegung der persönlichen Vereinigung von Gott

257) Kol. 2, 8.

258) *McClintock Cyclopedia* II, 278.

259) Grundwahrheiten, S. 124.

260) Joh. 8, 31. 32; 17, 14. 17. 20; 14, 23—26; 15, 3. 7; 1 Tim. 6, 3 ff.; 2 Tim. 1, 13; 2, 2; 1 Petr. 4, 11.

und Mensch in Christo noch besonders von der Gemeinschaft der Naturen (communio naturarum) zu handeln. Die Gemeinschaft der Naturen ist nichts außer und neben der persönlichen Vereinigung. Wenn wir bisher auf Grund der Schrift sagten, daß in Christo Gott und Mensch persönlich verbunden seien, so meinten wir nie etwas anderes, als daß die beiden Naturen, die göttliche Natur und die menschliche Natur, in Christo vereinigt seien. Von einer Naturengemeinschaft in Christo könnte nur dann nicht die Rede sein, wenn „Gott" und „Mensch", von Christo gebraucht, bloß Titel wären, das heißt, wenn Gott bloß einen sogenannten Gott und Mensch nur einen sogenannten Menschen bezeichnete. In diesem Falle wären in Christo nicht zwei Naturen, sondern nur zwei Titel oder Namen verbunden. So gewiß nun aber Gott und Mensch in diesem Handel *nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen oder wesentlichen* Sinne zu nehmen sind, so gewiß ist in allen Schriftaussagen, in denen die Verbindung von Gott und Mensch in einer Person ausgesagt ist, also in den sogenannten „persönlichen Sätzen" (propositiones personales), direkt die Verbindung oder Gemeinschaft der beiden Naturen ausgesagt. Ganz richtig bemerken Lehrer der lutherischen Kirche, daß, genau geredet, die communio naturarum *aus* der unio personalis *nicht* erst folge, sondern mit dieser sachlich zusammenfalle und nur begrifflich von ihr unterschieden werden könne. So sagt Baier: Dicitur communicatio naturarum *fluere* ex unione personali *nostro modo concipiendi.* Quod enim *realiter* ab ea differat, non apparet.[261)]

Aber warum denn die christliche Glaubenslehre noch mit einer besonderen Abhandlung über die Gemeinschaft der Naturen beschweren? Es kommt dies daher, daß sonderlich die reformierten Theologen zwar zugeben wollen, daß in Christo Gott und Mensch eine Person bilden, aber mit großer Entschiedenheit jede tatsächliche Gemeinschaft (realis communio) zwischen der göttlichen und menschlichen Natur verwerfen. Sie wollen eine Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes zugeben, aber eine Gemeinschaft mit der göttlichen Natur des Sohnes Gottes erklären sie für unmöglich, weil die endliche menschliche Natur einer tatsächlichen Verbindung mit der unendlichen göttlichen Natur nicht fähig sei (Finitum non est capax infiniti). So sagt Heidegger: Assumptio haec (nämlich der mensch-

261) Compendium III, 38.

lichen Natur) facta est non ad *naturam*, sed ad *personam* Filii.[262]) Sohn sagt zunächst ganz richtig: Filius solus factus est homo, non Pater aut Spiritus S. Um aber nicht in die Lage zu kommen, eine Gemeinschaft der göttlichen Natur mit der menschlichen zugeben zu müssen, trennt er den Sohn Gottes von seiner göttlichen Natur, indem er hinzusetzt: atque iterum *persona* Filii, non *natura* divina (factus est homo), si proprie loqui volumus.[263]) Danäus schreibt gegen Chemnitz: Nihil quidquam, quod deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae, qualis est humana et assumta a Christo natura, realiter communicari potest.[264]) So ernst ist es den reformierten Theologen mit der Leugnung der Gemeinschaft der Naturen in Christo, daß sie die Lutheraner, die diese Gemeinschaft lehren, des Eutychianismus, das heißt, der Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, beschuldigen. In dieser — man muß sagen fanatischen — Bekämpfung der realis communio naturarum sind die alten und die neueren reformierten Theologen einig. Auch Hodge sagt tadelnd von der lutherischen Lehre: "The capacity of human nature for divinity became the formative idea in the Lutheran doctrine of the person of Christ."[265]) Römische Theologen machen in diesem Punkt gemeinschaftliche Sache mit den reformierten.[266]) Die reformierten und römischen Theologen sind also dafür verantwortlich zu halten, daß in der Dogmatik die communio naturarum noch besonders nach der Lehre von der unio personalis behandelt wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß hierbei lästige Wiederholungen vorkommen. Tatsächlich steht es so, daß sowohl unter diesem Abschnitt von der Gemeinschaft der Naturen als auch unter dem folgenden Abschnitt von der Gemeinschaft der Eigenschaften nichts Neues, sondern ein und dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten dreimal behandelt wird. Die persönliche Vereinigung kann nicht ohne

262) Bei Heppe, Ref. Dogm., S. 303. 263) Bei Heppe, a. a. O., S. 303.

264) Examen libri de duabus in Christo naturis, 1581, p. 104. Bei Frank, Theol. der F. C. III, 324.

265) Systematic Theology, II, 410 sq.

266) Busäus: Nec re nec nomine in persona Christi aut communicatas esse aut communicari potuisse *naturas* earumque proprietates. (Disp. de pers. Christi, th. 14; bei Quenstedt II, 206.) Auch Bellarmin will die unio personalis auf die Mitteilung der Persönlichkeit beschränkt wissen. (Lib. III de Christo, c. 8. 16.) Auch A. J. Maas leugnet die Gemeinschaft der Naturen in *Catholic Encycl.* III, 169.

die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften beschrieben werden. Ebensowenig kann von der Gemeinschaft der Naturen und der Mitteilung der Eigenschaften ohne stetes Zurückgreifen auf die unio personalis geredet werden. Das ist, wie gesagt, lästig. Mit Recht klagen Lehrer und Lernende über die Stoffanhäufung bei der Lehre von Christi Person. Aber diese Sachlage läßt sich nicht ändern, solange es Leute gibt, die zwar die unio personalis zugeben wollen, aber die communio naturarum und die communicatio idiomatum als Irrlehre bekämpfen.

Beurteilung der Leugnung der Gemeinschaft der Naturen. Durch die Leugnung der communio naturarum treten die reformierten Theologen in Widerspruch sowohl mit sich selbst als auch mit den Schriftaussagen.

Sie treten in Widerspruch mit sich selbst. Es steht wirklich so, wie Seeberg erinnert hat: Wer die persönliche Verbindung von Gott und Mensch in Christo zugibt und glaubt, hat das Recht verloren, gegen die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften zu reden.[267] Daß alle Unitarier die communio naturarum in Christo so entschieden ablehnen,[268] ist von ihrem Standpunkt aus durchaus konsequent. Da sie Christum nur Gott nennen, ihm aber die göttliche Natur absprechen, so kann in ihrer Christologie von einer Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur nicht die Rede sein. Sie kennen nur eine Natur in Christo, die menschliche. Ebenso ist es nur konsequent, wenn alle neueren Theologen, die die menschliche Natur Christi als eigene Person existieren lassen, von der communio naturarum oder der „Zweinaturenlehre" nichts wissen wollen. Indem sie der menschlichen Natur Christi die Eigenpersönlichkeit zusprechen, haben sie, wie die Unitarier, einen Christus, dem nur eine Natur zukommt, die menschliche. Das Göttliche in ihrem Christus ist nicht die göttliche Natur, sondern nur eine einzigartig gesteigerte göttliche Wirksamkeit, Offenbarung usw. Anders aber steht es bei den reformierten Theologen. Sie wollen Christum nicht bloß Gott nennen, wie die Unitarier, sondern sie schreiben Christo die wesentliche Gottheit zu.[269] Sie wollen auch nicht, wie die neueren Theologen, die menschliche

---

267) Vgl. Note 22, S. 60 f. 268) Catech. Racov., qu. 97. 98.

269) *Conf. Helvet.* II, 11: **Filius est Patri juxta divinitatem coaequalis et consubstantialis, Deus verus, non nuncupatione aut adoptione aut ulla dignatione, sed substantia atque natura.**

Natur Christi eigenpersönlich existieren lassen, sondern an dem Zusammenschluß der göttlichen und der menschlichen Natur in einer Person, also an der Zweinaturenlehre, festhalten.[270] Wenn sie nun trotzdem die reale Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur leugnen und von einer bloß nominellen Gemeinschaft, soweit die Naturen in Betracht kommen, reden, so haben wir ein klares Beispiel eines Selbstwiderspruchs vor uns. Sie glauben freilich einen zureichenden Grund für die Ablehnung der Naturengemeinschaft zu haben, nämlich das Axiom: Finitum non est capax infiniti. Sie weisen darauf hin, daß die göttliche und die menschliche Natur inkommensurable Größen sind. Die Unendlichkeit der göttlichen Natur soll eine reale Gemeinschaft mit der endlichen menschlichen Natur unmöglich machen. Aber nun steht es doch so, daß auch die Person des Sohnes Gottes unendlich ist, nicht weniger unendlich als die göttliche Natur. Wenn die Unendlichkeit der göttlichen Natur ihre Gemeinschaft mit der menschlichen Natur unmöglich macht, so macht auch die gleiche Unendlichkeit der göttlichen Person des Sohnes Gottes ihre Verbindung mit der menschlichen Natur Christi unmöglich, und damit ist dann die Menschwerdung des Sohnes Gottes überhaupt für unmöglich erklärt. Die reformierten Theologen müssen entweder ihren Widerspruch gegen die lutherische Lehre von der Naturengemeinschaft aufgeben oder aber auch die reale Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes für unmöglich erklären. Jedes Wort, das sie nach dem Grundsatz Finitum non est capax infiniti gegen die lutherische Lehre von der Naturengemeinschaft reden, reden sie zugleich wider sich selbst, nämlich wider die noch von ihnen behauptete Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes. Klar und scharf hat schon die Apologie der Konkordienformel den reformierten Selbstwiderspruch nachgewiesen, wenn sie gegen die Admonitio Neostadiensis ausführt: „Hat sie (die menschliche Natur) den Sohn Gottes der Herrlichkeit können fähig machen, daß sie von ihm in die Einigkeit seiner Person, ohne Zerstörung ihrer Natur, angenommen, weshalb sollte er sie nicht auch seiner Majestät, ohne ihre Abtilgung, haben können fähig oder teilhaftig machen? Ist sie nicht abgetilgt durch die persönliche Vereinigung, wie sollte sie denn durch die Mitteilung der Majestät abgetilgt

270) A. a. O.: **Agnoscimus in uno atque eodem Domino nostro Jesu Christo duas naturas, divinam et humanam.**

werden? Ja, so unglaublich ist die persönliche Vereinigung als die Mitteilung der Majestät, wenn man auf das principium sehen will Finitum non est capax infiniti; und wenn man daraus die Mitteilung der Majestät verleugnen könnte, so könnte man ebenermaßen auch aus demselben principio die Menschwerdung selbst verneinen, denn es schleußt an einem Ort ja so stark wie am andern."[271] Dieses Argument der Apologie der Konkordienformel ist unwiderleglich. Dasselbe Argument macht mit Recht Frank gegen Danäus geltend. Wenn Danäus mit so großer Zuversicht gegen Chemnitz schrieb: Nihil quidquam, quod deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae, qualis est humana et assumta a Christo natura, realiter communicari potest, so bemerkt Frank dazu völlig richtig: „Also auch nicht die Persönlichkeit des Logos, die doch, wenn irgend etwas, deitatis ipsius propria est."[272]

Aber vor allen Dingen setzen sich die reformierten Theologen mit ihrer Leugnung der Naturengemeinschaft in direkten Widerspruch zur Schrift. Die communio naturarum kommt in allen Schriftaussagen, die von der Menschwerdung handeln, direkt zum Ausdruck. Wenn nach Joh. 1, 14 der Logos so, wie er im vorhergehenden (V. 1 ff.) beschrieben wurde, nämlich als der ewige Gott und der allmächtige Schöpfer aller Dinge, also inklusive seiner göttlichen Natur, *σὰρξ ἐγένετο*, nicht durch Verwandlung in die *σάρξ*, sondern durch Eingehen in die *σάρξ*, *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*:[273] so ist eo ipso, durch diesen Akt des Eingehens in das Fleisch, die Gemeinschaft der göttlichen Natur des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur, in die er eingegangen ist, gelehrt. Ferner: Wenn der Hebräerbrief statt des johanneischen *σὰρξ ἐγένετο* und *ἐν σαρκὶ ἦλθεν* vom Sohne Gottes sagt: *μετέσχε τῶν αὐτῶν*, scil. *σαρκὸς καὶ αἵματος*,[274] er ist des Fleisches und Blutes der Menschen teilhaftig geworden, so ist damit ebenfalls direkt die Naturengemeinschaft ausgesagt. Nicht minder kommt die Naturengemeinschaft in den Worten zum Ausdruck, die bei Johannes auf die Worte *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* unmittelbar folgen. Johannes sagt nämlich von dem fleischgewordenen und unter den Menschen wohnenden Logos: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. War die göttliche *δόξα* in und an dem Fleische

---

271) Apologie der F. C., fol. 62 f.; bei Frank, a. a. O. III, 324.
272) Theol. d. Konkordienf. III, 324.
273) 1 Joh. 4, 2. 3.
274) Hebr. 2, 14.

sichtbar, durch das Fleisch hindurchleuchtend, so war die göttliche Natur in wahrer Gemeinschaft (realis communio) mit dem Fleische. Ferner: Das *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, Kol. 2, 9, ist sicherlich eine direkte und emphatische Bezeichnung der göttlichen Natur oder des göttlichen Wesens. Der Ausdruck bezeichnet nicht eine natur- und wesenlose Person, sondern die göttliche Person des Logos mit der ganzen Fülle der göttlichen Natur. Diese ganze Fülle der göttlichen Natur ist aber in die menschliche Natur Christi eingegangen, wenn der Apostel bezeugt: *Ἐν αὐτῷ* — nämlich in Christo nach der menschlichen Natur — *κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. „Wohnt" die göttliche Natur Christi in seiner menschlichen Natur wie in ihrem *σῶμα*, so ist damit so klar wie möglich ausgesagt, daß die göttliche Natur mit der menschlichen nicht bloß nominelle, sondern reale Gemeinschaft hat. Die reformierte Entrüstung, wie sie in Danäus' Worten zum Ausdruck kommt: Quid obsecro plenitudinis Dei praeter Deum ipsum capax esse potest? ist eine Entrüstung, die sich gegen die Schrift richtet.

Die nähere Beschaffenheit der communio naturarum. Aber nicht nur die Tatsache, sondern auch die nähere Beschaffenheit der communio naturarum kommt in der Schrift reichlich zum Ausdruck. Die Schrift beschreibt die Naturengemeinschaft als ein Ineinander ohne Vermischung und Verwandlung.

Wenn die Schrift sagt, daß in Christi menschlicher Natur die ganze Fülle der Gottheit leiblich, *σωματικῶς*, wohne, so gebraucht sie die Verbindung von Seele und Leib im Menschen als ein Bild, um die Verbindung der Fülle der Gottheit, das ist, der göttlichen Natur Christi, mit seiner menschlichen Natur zur Darstellung zu bringen. Wie Seele und Leib im Menschen nicht nebeneinander, sondern ineinander sind, und zwar so, daß die Seele den Leib durchdringt, so ist auch auf Grund der Schrift die Gemeinschaft der Naturen in Christo nicht als ein Nebeneinander (*συνάφεια*), sondern als ein Ineinander zu denken, und zwar so, daß die göttliche Natur die menschliche durchdringt (*περιχώρησις*). Die Durchdringung der menschlichen Natur Christi seitens der göttlichen ist auf Grund der Schriftaussage Kol. 2, 9 von den Christen erkannt und geglaubt worden, ehe durch den Damascener der Ausdruck *περιχώρησις* als kirchlicher terminus in Aufnahme kam. Das Ineinander der Naturen und die *περιχώρησις* kommt auch zur Aussage, wenn Johannes sowohl in seinem Evangelium als auch in seinem

ersten Briefe berichtet, daß er und seine Genossen die göttliche Herrlichkeit (τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) an dem fleischgewordenen Wort, als es unter ihnen wohnte, also in und an der menschlichen Natur schauten (ἐθεασάμεθα), mit ihren Ohren hörten (ἀκηκόαμεν), mit ihren Augen sahen (ἑωράκαμεν) und mit ihren Händen betasteten (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν).[275] Dieses Schauen der göttlichen Herrlichkeit und dieses Hören, Sehen und Betasten des ewigen Gottes an der menschlichen Natur Christi schließt in sich, daß die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen Natur durchdrungen war.

Aber so klar die Schrift das Ineinander der Naturen und die περιχώρησις lehrt, so klar lehrt sie andererseits auch, daß dabei beide Naturen intakt bleiben, also keine Vermischung oder Verwandlung der Naturen stattfindet. Wenn sie von der Fülle der Gottheit das „Wohnen" (κατοικεῖ) in der menschlichen Natur Christi aussagt, so belehrt sie uns dahin, daß bei dieser Verbindung weder die Fülle der Gottheit in die menschliche Natur verwandelt, noch auch die menschliche Natur von der Fülle der Gottheit absorbiert wurde, sondern beide Faktoren in dieser wunderbaren Vereinigung unverwandelt und ungeschmälert blieben, gerade wie die Seele des Menschen in ihrem σῶμα wohnt, ohne daß eine Verwandlung der Seele in den Leib oder des Leibes in die Seele stattfindet. Die völlige Unversehrtheit beider Naturen in Christo trotz der innigsten Durchdringung kommt auch Joh. 1, 14 und 1 Joh. 1, 1—3 zur Aussage. Die Menschheit, in der der Logos auf Erden wohnte (ἐσκήνωσεν), war nicht ein Phantasma, sondern ein wirklicher Mensch, den die Jünger nicht nur sahen, sondern auch betasteten, der auch nach der Auferstehung noch Fleisch und Bein hatte.[276] Die völlige Unversehrtheit der göttlichen Natur kommt dadurch zur Aussage, daß Johannes und Genossen an der menschlichen Natur des Logos nicht etwa bloß einen Ableger der göttlichen Doxa oder einzigartige endliche Gaben (dona finita extraordinaria) hervorleuchten sahen, sondern die echte, wahre, göttliche Herrlichkeit, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Hiernach steht ein Doppeltes fest: 1. Die konstante Behauptung der reformierten Theologie, daß bei einer wirklichen Gemeinschaft der Naturen (*realis* communio naturarum) weder die göttliche noch die menschliche Natur unverwandelt bleiben könnte, ist nicht der Schrift, sondern wider die Schrift den

275) Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.

276) Luk. 24, 39.

eigenen menschlichen Gedanken entnommen; 2. die Darstellung des lutherischen Bekenntnisses hingegen, wonach eine reale Gemeinschaft der Naturen in Christo statthat und dennoch die Naturen in ihrem Wesen unverändert bleiben, gibt nur die Aussagen der Schrift wieder.

Zur Darstellung der Naturengemeinschaft gehört auch der Hinweis auf eine Frage, die später noch eingehender bei der Lehre von der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur zu erörtern ist. Es ist dies die Frage, ob der Sohn Gottes nach seiner Menschwerdung überall, wo er ist, in seiner menschlichen Natur sei oder seine menschliche Natur überall bei sich habe. Die Antwort auf diese Frage ist ja für die verschiedenen Christologien charakteristisch geworden. Die lutherische Kirche beantwortet diese Frage mit einem entschiedenen Ja. Sie lehrt, daß der Sohn Gottes nach der Menschwerdung überall, wo er ist, Mensch, ἔνσαρκος, incarnatus, sei. Dies kommt zum Ausdruck in dem Axiom: Neque caro extra λόγον neque λόγος extra carnem. Die reformierten Theologen beantworten diese Frage ebenso entschieden mit Nein. Sie lehren, daß der Sohn Gottes auch nach seiner Menschwerdung nicht überall, sondern nur an einem Ort seine menschliche Natur bei sich habe. Der Sohn Gottes sei auch nach seiner Menschwerdung wie innerhalb, so auch ganz außerhalb seiner menschlichen Natur.[277] Die lutherischen Theologen nennen diese Behauptung kurz das „extra Calvinisticum". Was lehrt die Schrift? Wenn die Schrift von dem Sohn Gottes das σὰρξ ἐγένετο aussagt, so haben wir kein Recht, uns den Sohn Gottes anders als ἔνσαρκος, incarnatus, als überall in seiner menschlichen Natur vorzustellen. Dieselbe Vorstellung erzwingt Kol. 2, 9. Wohnt (κατοικεῖ) die ganze Fülle der Gottheit in der menschlichen Natur wie in ihrem σῶμα, so ist die göttliche Natur nicht außer (extra), sondern in der menschlichen Natur zu denken, gerade wie die menschliche Seele nicht außer, sondern in dem menschlichen Leibe zu denken ist. Dagegen ist von reformierter Seite bemerkt worden, daß die Schrift auch von einem „Wohnen" Gottes in jedem gläubigen Menschen rede und doch dabei Gott ganz außerhalb (extra) der Gläubigen bleiben lasse. Freilich redet die Schrift oft so.[278] Aber die Schrift sagt auch nicht von gläubigen Menschen, z. B. von Paulus oder Petrus, wie von Christo nach der menschlichen Natur,

277) So auch die Neustädter Admonition, c. 8, p. 279.
278) 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16; Jes. 57, 15; Jer. 23, 23. 24.

daß Gott in ihnen Mensch geworden sei, und daß die ganze Fülle der Gottheit in ihnen *σωματικῶς* wohne. Es geht also nicht anders: die Schriftaussagen über die Menschwerdung des Sohnes Gottes lauten dahin, daß der Sohn Gottes überall, wo er ist, als *ἔνσαρκος*, in carne, zu denken sei. Sobald man sich mit den Reformierten das extra carnem erlaubt, läßt man die unio *personalis* fahren und setzt sie in die unio mystica und sustentativa um. Die reformierten Theologen alter und neuer Zeit nehmen diese Kritik sehr übel und bezeichnen sie als ungerecht. Aber gerade durch ihre Verteidigung beweisen sie aufs schlagendste die Beschuldigung als vollkommen gerecht. Ihre Verteidigung verläuft nämlich so: Wenn auch der Sohn Gottes seine menschliche Natur nicht überall, wo er ist, bei sich hat, so erhält er doch seine menschliche Natur an dem einen Ort, wo sie ist, aufrecht. Die Verteidigung wahrt also die unio personalis in der Weise, daß sie die unio personalis mit dem Sein Gottes in allen Gläubigen und dem Sein Gottes in allen Kreaturen identisch setzt, das heißt, völlig abtut. So wurde schon oben darauf hingewiesen,[279] daß gerade auch der Heidelberger Katechismus die unio personalis durch die Preisgebung derselben verteidigt. Alting sagt zwar, daß weder die menschliche Natur außerhalb des Logos noch der Logos irgendwo ohne die menschliche Natur sei. Aber zugleich reduziert er diese Verbindung auf die bloße sustentatio, wenn er schreibt: Unio ista personalis in Christo facta est *ἀδιαιρέτως*, indivise respectu loci, ut nuspiam natura humana sit non *sustentata* a *λόγῳ*, nuspiam *λόγος* non sustentans humanam naturam, nec illa extra *λόγον*, nec *λόγος* absque illa.[280] Dagegen hält das lutherische Bekenntnis fest, daß die unio personalis nicht bloß die Aufrechterhaltung der menschlichen Natur, sondern dies in sich schließe, daß der Sohn Gottes überall, wo er ist, die menschliche Natur tatsächlich bei sich habe. So heißt es in der Konkordienformel: „Wo du kannst sagen: Hie ist Gott, da mußt du auch sagen: So ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der

279) Note 208.

280) Bei Heppe, S. 313. So auch Bellarmin: Licet alicubi sit Verbum, ubi non sit humanitas, tamen etiam ibi Verbum est homo, quia Verbum ibi existens *sustentat* humanitatem uti suam et propriam, licet alibi existentem. (Lib. III; De incarnat., c. 17. Bei Quenstedt II, 192.) Der Jesuit Busäus: Divinitas infinitis locis est, ubi non est humanitas. (Apolog., c. 7, p. 211; bei Quenstedt II, 200.)

Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch worden." [281]

Wendet man hiergegen ein, daß dann die menschliche Natur Christi als sehr groß und ausgedehnt zu denken sei, so ist zu antworten, daß die menschliche Natur Christi als *σῶμα* der göttlichen Natur nicht um einen Zoll größer zu werden brauchte, da auch der göttlichen Natur keine räumliche Ausdehnung (moles) zukommt. Wohl aber lassen wir uns von der Schrift dahin belehren, daß die menschliche Natur Christi durch ihre Existenz in der Person des Sohnes Gottes neben ihrer natürlichen, räumlichen und sichtbaren Seinsweise eine den Schranken des Raums entnommene, göttliche, unsichtbare Seinsweise erlangt hat. Die Schrift lehrt diese verschiedene Seinsweise ganz klar. Wenn sie z. B. von Christo berichtet, daß er Judäa verließ, wieder nach Galiläa zog und durch Samaria reiste,[282] so schreibt sie ihm die räumliche Seinsweise zu (localis subsistendi modus). Wenn sie aber von demselben Christus sagt, daß er zu den Jüngern kam *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*[283] und *ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν*,[284] so schreibt sie Christo eine illokale, unsichtbare, über den Raum erhabene Seinsweise zu.[285] Um die unsichtbare, über den Raum erhabene Seins-

281) M. 693, 82. Menzer: Quicunque dicunt post factam incarnationem *τὸν λόγον* esse vel subsistere *extra* suam carnem, quocunque colore pingant, solvunt, quantum in ipsis est, unionem *hypostaticam*, quippe cujus definitionem (Wesensbestimmtheit) tollunt. Si enim unio hypostatica est ‚inhabitatio' totius plenitudinis divinitatis *τοῦ λόγου* in assumta carne . . ., consequens est, solvi unionem personalem, quam primum statuitur *ὁ λόγος* extra suam carnem. (Disp. theol. de praecip. controv. in Academ. Giess. I, 36; bei Baier III, 37.)

282) Joh. 4, 3. 4. 283) Joh. 20, 19. 26. 284) Luk. 24, 31.

285) Ebenso schon im Stande der Erniedrigung Joh. 8, 59; Luk. 4, 30; Matth. 14, 25. Die lutherischen Lehrer führen schriftgemäß aus: Der menschlichen Natur Christi kommen zweierlei Akte zu: solche, die ihr mit allen andern Menschen gemeinsam sind (actus naturales), wie das Örtlich- und Sichtbarsein, örtlich und sichtbar Sichbewegen usw., und solche Akte, die nur der menschlichen Natur Christi zukommen, weil nur sie mit dem Sohne Gottes persönlich vereinigt ist (actus *personales*), wie das Über-den-Raum-Erhaben- und Unsichtbarsein usw. — Gerhard: Quia *λόγου ὑπόστασις* facta est carnis *ὑπόστασις*, ideo caro per unionem modum subsistendi *illocalem* est sortita. Et quia *λόγου ὑπόστασις* eo modo facta est carnis *ὑπόστασις*, ut non desierit esse quod erat, videlicet humana natura, inde jam oritur distinctio inter actum naturalem et personalem. Quaedam enim de Christo homine praedicantur

weise der menschlichen Natur Christi leugnen zu können, haben reformierte Theologen Joh. 20 bei den verschlossenen Türen nach einer Öffnung in den Türen oder im Fenster oder im Dach oder in den Wänden gesucht, um Christo das Kommen in den Raum, wo die Jünger versammelt waren, möglich zu machen.[286] Es liegt aber auf der Hand, daß damit die Schriftaussage in ihr Gegenteil verkehrt wird, weil nach dem Kontext gerade auf dem Geschlossensein der Türen der Nachdruck liegt. Auch Meyer, wiewohl er Ungehöriges einmischt, bemerkt zur Stelle richtig: Der Text „weist auf ein wunderbares Erscheinen hin, welches der geöffneten Türen nicht bedurfte und während des Verschlossenseins derselben geschah".[287] Freilich versichern uns die reformierten Theologen mit großer Übereinstimmung, daß eine unsichtbare, über den Raum erhabene Seinsweise der menschlichen Natur Christi nicht möglich sei ohne Vernichtung der Realität der menschlichen Natur. Dagegen erinnern die lutherischen Theologen mit Recht, daß wir die Sorge um die Erhaltung der menschlichen Natur Christi Gott überlassen können, der in seinem Wort sowohl die illokale Seinsweise als auch die Realität der menschlichen Natur Christi aussagt. Zugunsten der reformierten Theologen ist zu sagen: Es ist allerdings nicht zu verwundern, wenn jemand momentan auf den Gedanken kommt, daß die unräumliche Seinsweise sich mit der Wahrheit der menschlichen Natur Christi nicht vertrage. Auch den Jüngern kamen die Ge-

---

secundum actum *naturalem*, quae scl. ex principiis naturae constitutivis oriuntur et quae cum omnibus hominibus habet communia; quaedam secundum actum personalem, quae scl. ratione unionis personalis ipsi competunt. (De pers., § 121.)

286) Calvin, Inst. IV, 17, 29 und öfter. Ein ausführliches Verzeichnis der reformierten Verlegenheitsdeutungen bei Quenstedt II, 634 ff. Vgl. auch Köcher, Analecta, p. 1281. Barnes (zu Joh. 20, 19) sagt schlechthin: "There is no evidence that Jesus came into their assembly in any *miraculous* manner", während Calvin noch von einem admirabilis modus des Eintretens insofern redet, als Christus divina virtute die solida materia, die seinem Eintreten entgegenstand, entferne.

287) Während Meyer meint, daß das Eintreten durch verschlossene Türen nichts für die „lutherische Ubiquitätslehre" beweise, so spricht Holtzmann die Ansicht aus: „Die lutherische Ubiquität kommt dem vorausgesetzten Tatbestand wohl noch näher als die calvinische Annahme einer wunderbaren Öffnung der Türen." Indes handelt es sich hier nicht zunächst um die „Ubiquität", sondern um die illokale Seinsweise des menschlichen Leibes Christi, und die ist hier klar gelehrt, wenn man die geschlossenen Türen nicht in geöffnete Türen umdeuten will.

danken, als der HErr bei verschlossenen Türen plötzlich in ihre Mitte trat. Sie meinten, sie sähen einen Geist (πνεῦμα[288]). Aber der HErr korrigiert ihre Christologie mit den Worten: „Warum kommen solche Gedanken in eure Herzen?" und er überzeugt sie, daß er trotz seines Eintretens bei verschlossenen Türen σάρκα καὶ ὀστέα, also eine wahre menschliche Natur, habe. Die Jünger glaubten Christo. Ein Gleiches sollten alle Theologen, inklusive der reformierten, tun. Die Konkordienformel hält mit Recht den reformierten Theologen vor, „daß sie nach ihren Gedanken oder aus ihren eigenen argumentationibus oder Beweisungen abmessen und ausrechnen wollen, was die menschliche Natur in Christo ohne derselben Abtilgung fähig oder nicht fähig könne oder solle sein". In positiver Darlegung fügt die Konkordienformel hinzu: „Der beste, gewisseste und sicherste Weg in diesem Streit ist dieser, nämlich was Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung, Glorifikation oder Erhöhung empfangen habe und was seine angenommene menschliche Natur über (praeter et supra) die natürlichen Eigenschaften ohne derselben Abtilgung fähig sei, daß solches niemand besser oder gründlicher wissen könne denn der HErr Christus selber; derselbige aber hat solches, soviel uns in diesem Leben davon zu wissen vonnöten, in seinem Wort offenbaret. Wovon wir nun in der Schrift in diesem Falle klare, gewisse Zeugniss' haben, das sollen wir glauben und in keinem Wege dawider disputieren, als könnte die menschliche Natur in Christo desselben nicht fähig sein."[289] Die illokale Seinsweise der menschlichen Natur Christi ist noch weiter bei der Frage zu behandeln, ob die praesentia divina der menschlichen Natur Christi mitgeteilterweise zukomme.

Es ist aber billig, am Schluß dieses Abschnittes noch daran zu erinnern, daß die reformierten Theologen ihre Bekämpfung der realis communio naturarum selbst wieder zurücknehmen. Sie tun dies da, wo sie lehren, daß die göttliche Natur Christi dem Leiden seiner menschlichen Natur unendlichen, erlösenden Wert verleihe. So sagt selbst die Neustädter Admonition nicht bloß von der göttlichen Person, sondern von der göttlichen Natur des Sohnes Gottes: Addit hanc dignitatem suae victimae, quam offert Patri pro nobis, ut sit λύτρον et pretium sufficiens pro totius

288) Luk. 24, 37.

289) Müller, 685, 52. 53.

mundi peccatis, aequipollens poenis aeternis.[290] Diese Wertverleihung seitens der göttlichen Natur hat natürlich die realis communio der göttlichen Natur mit der menschlichen zur Voraussetzung. So treibt die Praxis zur Zurücknahme der falschen Theorie. Die so heftige offizielle Bekämpfung der realen Naturengemeinschaft seitens der reformierten Theologen bei gleichzeitiger Annahme der unio personalis ist eine der sonderbarsten, aus dem Parteigeist hervorgegangenen Verirrungen des menschlichen Verstandes.

5. Die Mitteilung der Eigenschaften.

(De communicatione idiomatum.)

Über die Mitteilung der Eigenschaften bei der Verbindung von Gott und Mensch zu einer Person ist innerhalb der christlichen Kirche sonderlich viel gestritten worden. Wenn Luther die Klage anstimmt, „daß uns die liebe und selige Freude" (an der Menschwerdung des Sohnes Gottes) „muß verhindert und verderbet werden", so denkt er vornehmlich an die Streitigkeiten über die Mitteilung der Eigenschaften.[291] Einige Vorbemerkungen sind hier am Platze.

Zunächst ist daran zu erinnern, was man unter dem Ausdruck „Eigenschaften" (idiomata) verstanden hat und noch versteht. Unter „Eigenschaften" werden hier nicht bloß Eigenschaften im engeren Sinne verstanden, was göttliche und menschliche Natur ihrem Wesen nach sind, also: ewig — zeitlich, unendlich — endlich usw., sondern auch alles, was die Naturen ihrem Wesen nach tun und ihnen widerfährt (actiones et passiones), also: schaffen — geschaffen werden, Leben geben — das Leben lassen usw. Auch die Konkordienformel schickt ihrer Auseinandersetzung über die Mitteilung der Eigenschaften eine Erklärung darüber voraus, was sie unter „Eigenschaften" verstehe: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß allmächtig sein, ewig, unendlich, allenthalben zumal, natürlich, das ist, nach Eigenschaft der Natur und ihres natürlichen Wesens für sich selbst gegenwärtig sein, alles wissen sind wesentliche Eigenschaften der göttlichen Natur, welche der menschlichen Natur wesentliche Eigenschaften in Ewigkeit nimmermehr werden. Hinwiederum: ein leiblich Geschöpf oder Kreatur sein, Fleisch und Blut sein, endlich und umschrieben sein, leiden, sterben, auf und ab fahren, von einem

---

290) Admon. Neost., p. 75; bei Frank III, 326.
291) St. L. XVI, 2231.

Ort zu dem andern sich bewegen, Hunger, Durst, Frost, Hitze leiden und dergleichen sind Eigenschaften der menschlichen Natur, welche der göttlichen Natur Eigenschaften nimmermehr werden." [292]

Vor allen Dingen aber ist hier wieder daran zu erinnern, daß die Mitteilung der Eigenschaften nicht einen gesonderten Lehrartikel bildet. Man hat ja von der Mitteilung der Eigenschaften als der „äußersten Spitze" der Lehre von Christi Person geredet. Aber das ist sachlich nicht zutreffend. Wie die Lehre von der Gemeinschaft der Naturen, so geht auch die Lehre von der Gemeinschaft oder Mitteilung der Eigenschaften nicht um eine Linie über die Lehre von der unio personalis hinaus, und die sogenannten propositiones *idiomaticae,* das heißt, die Sätze, welche die Mitteilung der Eigenschaften zum Ausdruck bringen, decken sich sachlich vollständig mit den sogenannten propositiones *personales,* das heißt, mit den Sätzen, die die unio personalis beschreiben, zum Beispiel: „Gott ist Mensch" und: „Mensch ist Gott." Mit Recht erinnert Luther immer wieder an diesen Punkt, wenn er auf die communicatio idiomatum eingeht. Die Sache steht ja so: Ist der Sohn Gottes Mensch, und zwar nicht ein bloßer Scheinmensch, ein Phantasma, sondern ein wirklicher, mit menschlichen Eigenschaften ausgestatteter Mensch, so kommt ihm mit dem Menschsein auch die ganze Reihe der menschlichen Eigenschaften zu, das heißt, alles das, was die menschliche Natur ist, tut und ihr widerfährt, also das Kreatursein, in der Zeit geboren werden, leiden, sterben, auferstehen, zur Rechten Gottes sitzen, sichtbar wiederkommen usw. Dahin lauten denn auch die klaren Schriftaussagen. Wie die Schrift von dem Sohn Gottes das Menschsein aussagt, *σὰρξ ἐγένετο,* [293] so auch die menschlichen Eigenschaften, die menschliche Geburt und die menschliche Unterstellung unter das Gesetz, *γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον,* Leiden und Tod, *τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν, ὁ θάνατος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* [294] Wer behauptet, daß diese menschlichen Eigenschaften dem Sohne Gottes

292) M. 676, 9. 10; 545, 3. 4. Quenstedt: Sumitur vox *ἰδιωμάτων* vel *stricte* pro ipsis proprietatibus naturalibus vel *late,* quatenus ipsas etiam operationes, per quas proprietates proprie dictae sese exserunt, comprehendit. Hoc loco in latiori significatu accipiuntur propria sive idiomata, ita ut praeter proprietates stricte sic dictas etiam actiones et passiones, *ἐνεργήματα καὶ ἀποτελέσματα* ambitu suo comprehendat, quia idiomata per *ἐνεργείας* et *ἀποτελέσματα* se exserunt. (II, 134.)

293) Joh. 1, 14. 294) Gal. 4, 4. 5; 1 Kor. 2, 8; Röm. 5, 10.

nicht wirklich und wahrhaftig zukommen, sondern hier eine bloße Redefigur (praedicatio verbalis) findet, der muß entweder aus dem Menschen Christus einen bloßen Scheinmenschen ohne menschliche Eigenschaften machen oder aber den Menschen Christus aus der persönlichen Verbindung mit dem Sohne Gottes herausnehmen, das heißt, die unio personalis auflösen. So decken sich die propositiones idiomaticae, welche menschliche Eigenschaften vom Sohne Gottes aussagen, sachlich mit der propositio personalis: „Gott ist Mensch.“ Dieselbe Sachlage tritt uns vor Augen, wenn wir auf die Schriftaussagen achten, in denen von dem Menschen Christus göttliche Eigenschaften ausgesagt werden. Ist der Menschensohn nicht bloß Titulargott, sondern Gott von Art, Gott im wesentlichen, metaphysischen Sinne des Wortes, so kommt ihm — dem Menschensohn — mit der göttlichen Natur auch die ganze Reihe der göttlichen Eigenschaften zu, also die Ewigkeit, die göttliche Macht, das göttliche Wissen, die göttliche Gegenwart, die göttliche Ehre usw. Dahin lauten wiederum die klaren Schriftaussagen. Wie die Schrift von dem Menschensohn das Gottsein aussagt, *ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος θεοῦ*,[295] und die göttliche Natur, *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός*,[296] so auch die göttlichen Eigenschaften wie die Ewigkeit, *ἀναβαίνων ὅπου ἦν τὸ πρότερον*,[297] die Geburt vom Vater, *μονογενὴς παρὰ πατρός*,[298] die göttliche Macht und Gegenwart, *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς . . . ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*.[299] Wer behaupten wollte, daß diese göttlichen Prädikate dem Menschensohn nicht wirklich und wahrhaftig zukommen, müßte entweder aus dem Sohne Gottes einen Titulargott machen, der gar kein göttliches Wesen und keine göttlichen Eigenschaften hat, oder aber den Sohn Gottes aus der unio personalis herausnehmen, das heißt, die unio personalis auflösen.

Doch, warum etwas so Selbstverständliches noch ausführlicher darlegen und sogar — wie dies die Konkordienformel tut[300] — von drei Arten der Mitteilungen der Eigenschaften reden? Es kommt dies daher, daß innerhalb der christlichen Kirche die folgenden wunderlichen Dinge passiert sind: a. Man hat zwar zugegeben, daß Gottes Sohn Mensch geworden ist, also die unio personalis und die Zweinaturenlehre zugestanden, aber trotzdem den Sohn

---

295) Matth. 16, 16. 296) Röm. 9, 5. 297) Joh. 6, 62.
298) Joh. 1, 14. 299) Matth. 28, 18—20.
300) Konkordienformel, Art. VIII, § 36 ff., S. 681 ff.

Gottes von den Eigenschaften seiner menschlichen Natur, zum Beispiel von der Geburt aus der Maria und dem Leiden und Sterben, getrennt, mit der Behauptung, es sei unmöglich, ja gotteslästerlich, den Sohn Gottes an diesen menschlichen Eigenschaften wirklich (realiter) teilhaben zu lassen. So Nestorius, Zwingli usw. b. Man hat zwar zugegeben, daß der Menschensohn der wesentliche Sohn Gottes sei, also die unio personalis von Gott und Mensch und auch die Gemeinschaft der menschlichen Natur mit der göttlichen Person des Sohnes Gottes zugestanden, aber dann doch den Sohn der Maria von den göttlichen Eigenschaften des Sohnes Gottes getrennt mit der Behauptung, daß die menschliche Natur dieser Teilhaberschaft, zum Beispiel an der göttlichen Macht oder gar an der göttlichen Gegenwart, durchaus nicht fähig sei. So die reformierten und römischen Theologen. Man hat daher c. auch geleugnet, daß die göttliche und die menschliche Natur das ihnen Eigentümliche gemeinschaftlich in einem gottmenschlichen Akt wirken. Man hat zum Beispiel behauptet, daß der Mensch Christus nicht anders Wunder getan habe als die Propheten und Apostel. Da von diesen widerspruchsvollen Positionen aus zugleich sehr heftige Angriffe auf die Lehre der Heiligen Schrift gemacht worden sind und noch gemacht werden,[301] so liegt leider die Notwendigkeit vor, einem Lehrbuch der Dogmatik eine eingehendere Abhandlung über die Mitteilung der Eigenschaften einzufügen. Es sollen ja alle, die das öffentliche Lehramt in der christlichen Kirche verwalten, imstande sein, nicht nur die rechte Lehre vorzutragen, sondern auch *τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* und *ἐπιστομίζειν*.[302]

Die drei Arten der Mitteilung der Eigenschaften.

Die Konkordienformel und nach ihrem Vorgange die Mehrzahl der lutherischen Dogmatiker unterscheiden drei Arten (tria genera) der Mitteilung der Eigenschaften. Diese Dreiteilung ist als unnötig und verwirrend, mindestens als schwerfällig, kritisiert worden.[303] Wir haben auch immer bedauert, daß sie eingeführt werden mußte. Aber sie ist nicht willkürlich, sondern geschichtlich und daher sachlich veranlaßt, wie aus dem Vorhergehenden bereits erhellt und im folgenden noch klarer hervortreten wird. Übrigens haben sich die luthe-

301) Von der Neustädter Admonition an bis auf Hodge, Shedd und Böhl.

302) Tit. 1, 9—11.

303) De Wette, Dogm. d. luth. K., § 65. Luthardt, Die christl. Glaubensl., S. 362; Komp. d. Dogmatik, 10. Aufl., S. 209. Zöckler, Handbuch III, S. 129.

rischen Lehrer nicht so auf die Dreizahl versteift, wie es nach neueren dogmengeschichtlichen Darstellungen scheinen möchte, und es sollte Brochmand nicht als ein Beweis der Selbständigkeit angerechnet werden, daß er es gewagt habe, von einem vierten Genus zu reden.[304] Quenstedt referiert nicht nur, daß die lutherischen Lehrer zwei, drei und vier Arten der Mitteilung der Eigenschaften gezählt haben, sondern erklärt auch, daß die verschiedene Zählung indifferent sei, und es sich dabei nur um eine verschiedene Lehrmethode handle.[305] Ebenso weist Quenstedt darauf hin, daß bei den lutherischen Lehrern, die die Dreiteilung haben, ohne Differenz in der Lehre eine verschiedene äußere Ordnung der drei genera sich findet.[306] Es kommt wahrlich nicht darauf an, in wieviel Klassen man die Schriftaussagen, die die Mitteilung der Eigenschaften zum Ausdruck bringen, äußerlich zusammenordnet. Wohl aber kommt alles darauf an, daß man die Schriftaussagen stehen läßt, wie sie lauten, und nicht unter dem Vorgeben, die Prädikate paßten nicht zum Subjekt, auf menschliche Meinung deutet durch Umtauschung der Subjekte und durch Umstellung von Subjekt und Prädikat (Nestorius, Zwingli). Man könnte sich auch ein genus der Mitteilung der Eigenschaften gefallen lassen, indem man sagt: Die Schrift schreibt der wunderbaren

---

304) RE.3 III, 414.

305) II, 134 sq.: Communicationis idiomatum certi et distincti gradus dantur. Quia vero quaestio de numero graduum vel generum communicationis idiomatum non ad fidem eiusque constitutionem, sed ad *τρόπον παιδείας* et methodum docendi pertinet, hinc alii duo, alii tria, alii quatuor idiomatum genera constituunt. B. Menzero in Anti-Marcionio, p. 10 sq., placet *bimembris* divisio. Tubingenses, ut Hafenrefferus, itemque Brochmannus et alii, idiomata ad *quaternarium* numerum redigunt, propositiones primi generis in duas classes distinguentes. . . . Plerisque tamen nostris theologis *ternarius* arridet numerus. . . .

306) Quenstedt II, 135: In recensendis et explicandis hisce tribus communicationis idiomatum generibus, theologi nostri variant; alii sequuntur ordinem *doctrinae*, alii ordinem *naturae*. Ordinem doctrinae sequuntur D. Chemnitius, Formula Concordiae, et D. Aeg. Hunnius. Hi enim communicationem actionum officii, utpote faciliorem et minus controversam, praeponunt communicationi maiestatis, quae maxime controversa et copiosius explicanda sit. Ordinem vero *naturae* sequitur B. Gerhardus, aliiqui plurimi, praeponuntque communicationem maiestatis communicationi actionum officii, quia illa hanc natura praecedit, quem ordinem et nos observabimus. In hoc autem naturae ordine primas tenet *ἰδιοποίησις*, appropriatio, secundas *μεταποίησις* sive communicatio maiestatis et tertias *κοινοποίησις* sive *κοινωνία ἀποτελεσμάτων*, communicatio actionum officii.

Person des Gottmenschen sowohl die ganze Reihe der göttlichen als auch die ganze Reihe der menschlichen Eigenschaften zu. Aber man wäre dann doch wieder gezwungen, Unterabteilungen zu machen, weil sich bei näherem Zusehen herausstellt, daß die göttlichen und die menschlichen Prädikate nicht in derselben Weise oder Hinsicht von der Person des Gottmenschen ausgesagt werden. Darauf macht auch die Konkordienformel aufmerksam, wenn sie sagt: „Denn die propositiones oder praedicationes, das ist, wie man von der Person Christi, von derselben Naturen redet, haben nicht alle einerlei Art und Weise, und wenn ohne gebührenden Unterschied davon geredet wird, so wird die Lehre verwirrt und der einfältige Leser reichlich irregemacht.“ [307] Es kann nicht oft genug daran erinnert werden, daß die Schriftlehre von der Mitteilung der Eigenschaften nur durch die rationalistischen Einwürfe sonderlich der reformierten Theologen schwierig und verwickelt gemacht worden ist. Wiewohl die Schrift klar und deutlich von dem Sohne Gottes Leiden und Tod aussagt und Christo auch nach der menschlichen Natur in der Zeit gegebene göttliche Eigenschaften zuschreibt, so operieren dagegen die reformierten Theologen mit Gründen der Unmöglichkeit: der Sohn Gottes könne nicht leiden und sterben ohne Verwandlung der Gottheit in die Menschheit, und Christi menschlicher Natur könnten nicht göttliche Eigenschaften gegeben werden ohne Vernichtung der menschlichen Natur. Unter dem christlichen Schein, die Ehre Gottes und die Wahrheit der menschlichen Natur zu retten, kämpfen sie wider die Schrift und verwirren die Christenheit. Der schlichte reformierte Christ und auch der reformierte Theolog, insofern er ein Christ ist, glaubt sämtliche drei genera communicationis idiomatum der Konkordienformel und der lutherischen Lehrer. Der reformierte Christ glaubt das Schriftwort: „Das Blut JEsu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde.“ [308] Damit glaubt er dreierlei: 1. daß das Blut Christi, also das Blut der menschlichen Natur, das Blut des Sohnes Gottes sei, 2. daß dem Blut Christi, also Christo auch nach seiner menschlichen Natur, die Reinigung von Sünden, also göttliche Macht, zukomme, 3. daß daher beide Naturen in einem gottmenschlichen Akt zusammenwirken. Das sind aber genau die drei Arten der Mitteilung der Eigenschaften, die von der Konkordienformel und

307) M. 681, 35. 308) 1 Joh. 1, 7.

den lutherischen Lehrern gelehrt werden (genus idiomaticum, genus maiestaticum, genus apotelesmaticum). Gott hat auch die Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften einfältig gemacht. Aber die Menschen suchen viele Künste. Und diesen Künsten verdanken wir die Beschwerung der Dogmatik mit den folgenden drei Abteilungen.

Erste Art der Mitteilung der Eigenschaften (genus idiomaticum).

Sehr entschieden trennte Nestorius den Sohn Gottes sowohl von der Geburt aus der Jungfrau Maria als auch von dem Leiden und Sterben, wenn er Maria das Prädikat *θεοτόκος* verweigerte und behauptete: „Ich kann einen gebornen, gestorbenen und begrabenen Gott nicht anbeten."[309] Ein solcher Ernst ist es Nestorius mit dieser Trennung, daß er alle, die die Geburt aus Maria und das Leiden und Sterben auf den Sohn Gottes beziehen, heidnischer Lehre beschuldigt und sie mit dem Anathema belegt, weil sie Gott in einen Menschen verwandelten. Um die Gottheit des Logos intakt zu erhalten, müsse man die Geburt aus der Jungfrau und Leiden und Tod nicht auf den Logos selbst, sondern nur auf die Menschheit, die der Logos als Wohnung gebraucht habe, beziehen.[310] Zwingli ist Nestorius redivivus. Auch er trennt den Sohn Gottes von dem Leiden und Sterben und fordert, daß Leiden und Tod allein auf die menschliche Natur bezogen werden. Zwar rede die Schrift so, daß sie der ganzen Person (Christus, Menschensohn, Gottes Sohn) Leiden und Tod zuschreibe; aber diese Schriftaussagen müssen nach Zwingli durch Annahme der Redefigur „Alloosis" „in den rechten Sinn geschickt werden", und zwar in der Weise, daß man je nach den Prädikaten eine Vertauschung

---

309) Vgl. die Belege Note 177. 178 und die Ausführung S. 102.

310) Anathematismen I.: Si quis eum, qui est Emmanuel, *Deum Verbum* esse dixerit et non potius nobiscum Deum, h. e. inhabitasse eam quae secundum nos est naturam per id quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit; *matrem etiam Dei Verbi* et non potius ejus, qui Emmanuel est, sanctam virginem nuncupaverit ipsumque Dei verbum *in carnem versum esse* (dies ist Nestorius' Folgerung), quam accepit ad ostentationem deitatis suae, ut habitu inveniretur ut homo, anathema sit. VII.: Si quis hominem, qui de virgine creatus est, hunc esse dixerit unigenitum, qui ex utero Patris ante luciferum natus est . . . a. s. X.: Si quis illud in principio verbum *pontificem* et apostolum confessionis nostrae factum esse *seque ipsum obtulisse pro nobis* dicat et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit . . . Deo quae Dei sunt, et homini quae sunt hominis non deputans, a. s.

im Subjekt vornimmt. Lautet das Prädikat auf Leiden und Tod, so muß man im Subjekt für „Christus“ oder „Menschensohn“ oder „Gottes Sohn“ nur die menschliche Natur einsetzen. Lautet das Prädikat auf „Leben geben“, „rechte Speise“ (wie in den Worten Joh. 6, 55: ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις), so muß man für σάρξ die göttliche Natur einsetzen. Diese Vertauschung muß man nach Zwingli vornehmen, „oder aber wir kämen in die größten Ketzereien, die je gewesen sind“. Zwingli erteilt Luther, der diese Vertauschungen nicht gelten lassen wollte, den folgenden Privatunterricht: „Siehst du, lieber Luther, wie die allerteuersten Worte, die ewige Gottheit und die wahre Menschheit JEsu Christi betreffend, durch Figuren und Tropos müssen in den rechten Sinn, der dem Glauben unverletzlich ist, geschickt werden?“ Und sich an das große Publikum wendend, fährt Zwingli fort: „Frommer Christ, laß dich solche Toberei“ (Luthers) „nicht verführen! Es sind Wortkämpfer, deren Vornehmen gar leichtlich gebrochen wird, so man auf den Grund der Wahrheit kommt und auf den rechten Sinn sieht und die Kunst der figürlichen Reden und Tropen wohl hält.“ [311] Ebenso liegt bei Calvin eine völlige Absonderung

311) Zwinglis Antwort auf Luthers Schrift: „Daß diese Worte“ usw., abgedruckt in Luthers Werken, St. Louiser Ausg. XX, 1194 ff. Zwingli sagt hier über die Alloösis und deren Anwendung: „Wisse, daß die Figur, die alloeosis heißt (mag uns Gegenwechsel ziemlich verdeutscht werden), von Christo selbst unzählbarlich gebraucht wird; und ist die Figur, soviel hieher dient, ein Abtauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen, die in einer Person sind, da man aber die eine nennt und die andere versteht, oder das nennt, was sie beide sind, und doch nur die eine versteht.“ Als Beispiele führt Zwingli an: „Als da Christus spricht Luk. 24: ‚Mußte nicht Christus also leiden und also in seine Ehre eingehen?‘ Hie wird Christus allein für die menschliche Natur genommen, die mochte leiden und sterben, aber die göttliche nicht. . . . Und Matth. 20: ‚Und der Sohn des Menschen wird den Pfaffen und Schreibern hingegeben‘ usw. Hie wird der Sohn des Menschen eigentlich für die menschliche Natur genommen, denn dieselbe mochte hingegeben werden und getötet, aber die göttliche keineswegs nicht. . . . Joh. 1: ‚Das Wort ist Mensch worden‘ oder ‚Gott ist Mensch worden‘ soll durch den Gegenwechsel recht verstanden werden also: Sintemal Gott gar nichts werden mag, oder aber er wäre unvollkommen, so mag dies Wort nicht nach dem ersten Ansehen verstanden werden, sondern muß den Sinn haben: Der Mensch ist Gott worden, also daß jenes, das von der Gottheit gesagt wird, daß sie Mensch sei worden, durch den Abwechsel muß von der Menschheit verstanden werden.“ In seiner Amica exegesis spricht sich Zwingli über die Alloösis so aus: Est ἀλλοίωσις, quantum huc attinet, desultus vel transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait:

des Sohnes Gottes von dem Leiden und Sterben der menschlichen Natur vor, wenn er sagt, daß Christi Verdienst als das Verdienst eines Menschen in sich selbst keinen Wert habe, sondern seinen Wert dadurch erhalte, daß Christus zum Heiland prädestiniert war.[312] Auch die späteren reformierten Theologen kommen, wie weiter unten zu belegen ist, bei ihren „Erklärungen" der Schriftaussagen, in denen dem Sohn Gottes Leiden und Tod zugeschrieben wird, der Sache nach immer wieder auf Zwinglis Alloosis zurück.

Gegen diese Absonderung des Sohnes Gottes von dem, was ihm nach seiner menschlichen Natur zukommt, also von der Geburt aus der Maria sowie von dem Leiden und Sterben, muß die christliche Kirche mit der größten Entschiedenheit Protest einlegen. Was Nestorius und Zwingli verwerfen, ist ja die Rede der Schrift. Nicht Menschen, sondern die Schrift sagt vom Sohne Gottes wie die menschliche Geburt (*γενόμενος ἐκ γυναικός*),[313] so Leiden und Tod aus (*τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν, ὁ θάνατος τοῦ υἱοῦ θεοῦ*).[314] Die Schrift aber ist Gottes Wort. Sie redet stets und an allen Orten völlig korrekt. Sie kann auch nicht in einem einzigen Wort gebrochen werden.[315] Die christliche Kirche muß sich daher a priori jede Kritik oder Zurechtstellung einer Redeweise der Schrift wie in allen andern Lehren, so auch in der Lehre von der Person Christi verbitten. Die Schriftaussagen sind dessen nicht bedürftig, daß sie erst von Menschen „in den rechten Sinn geschickt werden", wie Zwingli meint, sondern die Menschen müssen ihren Sinn in die Schriftaussagen schicken. Wenn daher die Schrift die Geburt

---

‚Caro mea vere est cibus', caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divina ponitur natura. Qua ratione enim Filius Dei est, ea ratione est animae cibus. . . . Rursus cum perhibet filium familias a colonis trucidandum, cum filius familias divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit, secundum enim istam mori potuit, secundum divinam minime. (Opp. III, 525. Von Zwingli deutsch wiedergegeben in Antw. auf L.s Bekenntnis v. Abendmahl, St. L. XX, 1310.)

312) Inst. II, 17, 1: Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum: quia non reperietur in *homine* dignitas, quae possit Deum promereri; imo ut verissime Augustinus scribit, clarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse est salvator homo Christus Iesus.

313) Gal. 4, 4; Röm. 1, 3.

314) 1 Kor. 2, 8; Röm. 5, 10; Gal. 2, 20; Röm. 8, 32.

315) Joh. 10, 35.

aus Maria und Leiden und Tod unter Pontius Pilatus dem Sohne Gottes zuschreibt, so haben Nestorius, Zwingli und alle andern Menschen das stehen zu lassen. Wenn Menschen sich erlauben, für den „Sohn Gottes“ die „menschliche Natur“ einzusetzen, um einer vermeintlichen Irrlehre zu entgehen, so ist das ein tatsächlicher Abfall von der Wahrheit, daß das Schriftwort nicht Menschenwort, sondern das Wort des stets recht redenden Gottes ist. Das ist denn auch der Punkt, auf den Luther zunächst und vor allen Dingen in diesem Handel den Finger legt. Wenn Zwingli in den betreffenden Schriftaussagen vermöge seiner Alloösis für den Sohn Gottes die menschliche Natur einsetzen will, so hält Luther ihm entgegen: „Als wären die Apostel toll und töricht gewesen, daß sie nicht hätten mögen reden von der Gottheit, sie müßten denn die Menschheit nennen und wiederum.“ [316] Das hat Luther auch immerfort in seinen Predigten getrieben. So sagt er in seinen Predigten über das Evangelium Johannis: „Dieweil St. Paulus und die Heilige Schrift also reden, daß Gottes Sohn und der König der Ehren sei gekreuzigt, so sollen wir ohne Scheu auch also reden und glauben, und wer diesem Buch der Heiligen Schrift glaubt, der wird nichts dawider mucken.“ [317] Ebenso betonen die lutherischen Dogmatiker den Absurditäten gegenüber, die Nestorius' und Zwinglis Klugheit in dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes findet, einfach das Schriftprinzip. [318]

Aber lehrt nicht die Schrift wirklich, daß Gott nicht leiden und sterben kann? Sicherlich! Die Schrift lehrt die Leidensunfähigkeit Gottes ganz gewaltig. Sie gibt ihm nicht nur die Prädikate *ὁ μακάριος* und *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, sondern fügt auch ausdrücklich hinzu, daß Gott in einem den Menschen unzugänglichen Lichte wohnt, *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*, so daß kein menschliches Auge ihn sehen, viel weniger eine menschliche Hand ihn fassen und dem Leiden unterwerfen kann. [319] Der Himmel kann von Menschen nicht gestürmt werden. Weder die Juden noch Pontius Pilatus konnten an den Sohn Gottes in seiner Gottheit oder himmlischen Glorie heran. Also haben diejenigen recht, welche behaupten, daß die Prädikate „geboren aus Maria der Jungfrau“, „gelitten unter

316) St. L. XX, 945. 317) VII, 1952.

318) Quenstedt: Quidquid hic absurditatis fingunt Zwinglius et ejus sectatores, id *ipsimet S. Scripturae* impingunt. Ipsius enim Scripturae assertio est ac thesis: Deum et Filium Dei esse passum et mortuum. (II, 226.)

319) 1 Tim. 6, 15. 16.

Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben" zu dem Subjekt „Sohn Gottes" nicht passen, und daß man daher mit Nestorius und Zwingli darangehen müsse, die Schriftaussagen vom Leiden des Sohnes Gottes vermittelst der Alloösis „in den rechten Sinn, der dem Glauben unverletzlich ist, zu schicken"! Wir begegnen hier wieder dem menschlichen Unverstand, der Gottes Wort nicht ganz annimmt, sondern eine Reihe von Schriftaussagen benutzt, um damit eine andere Reihe zu bekämpfen und abzutun. Die Schrift sagt nicht bloß, daß Gott für die Menschen unnahbar, unsichtbar und unantastbar ist, sondern sie lehrt auch — und das ist ihr eigentlicher Skopus —, daß der Sohn Gottes ein Mensch wurde, und zwar in der Weise ein Mensch wurde, daß er aus einem Weibe eine menschliche Natur in seine Person aufnahm und gleich wurde wie ein anderer Mensch. Durch diese Menschwerdung ist der Sohn Gottes aus dem allen Menschen unzugänglichen Licht herausgetreten und den Menschen sichtbar und faßbar geworden. Und nach dieser in das göttliche Ich aufgenommenen menschlichen Natur, nicht nach der göttlichen Natur, sagt die Schrift von dem Sohne Gottes wie die Geburt aus Maria, so Leiden und Tod aus: *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,*[320] *θανατωθεὶς σαρκί.*[321] Diese näheren Erklärungen der Schrift, nicht eigene menschliche Gedanken, geben daher die Konkordienformel, Luther und die lutherischen Lehrer wieder, wenn sie in bezug auf die Schriftaussagen, in denen dem Sohne Gottes Leiden und Tod zugeschrieben wird, sagen: Der Sohn Gottes hat gelitten, nicht nominell, sondern wirklich und wahrhaftig gelitten, aber an der angenommenen menschlichen Natur. Dies Leiden an der angenommenen menschlichen Natur ist aber das Leiden des Sohnes Gottes, weil die menschliche Natur nicht eigenpersönlich existiert, sondern zur Person des Sohnes Gottes gehört, „propter hanc hypostaticam unionem", „um dieser persönlichen Vereinigung willen".[322] Luther drückt dies der Alloösis Zwinglis gegenüber bekanntlich so aus: „Ob nun hie die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, der Alloösis Großmutter, sagen würde: Ja, die Gottheit kann nicht leiden noch sterben, sollst du antworten: Das ist wahr; aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt, und wiederum. Und ist auch also in der

---

320) Röm. 1, 3. 321) 1 Petr. 3, 18. 322) F. C. 678, 20.

Wahrheit. Die Person (zeiget Christum) leidet, stirbt; nun ist die Person wahrhaftiger Gott; darum ist's recht geredet: Gottes Sohn leidet; denn ob wohl das eine Stück (daß ich so rede), als die Gottheit, nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stück, als an der Menschheit."[323]

Freilich bleibt hierbei für das menschliche Begreifen unerklärt, wie der in seiner göttlichen Person leidensunfähige Sohn Gottes wirklich und wahrhaftig in die Gemeinschaft des Leidens seiner menschlichen Natur kommen konnte. Es tritt klar zutage, wie die kirchlichen Lehrer hier mit dem Ausdruck ringen. Wir brauchen nur an Kyrills Paradoxon ἀπαθῶς ἔπαθεν, „ohne zu leiden, hat der Sohn Gottes gelitten", zu erinnern.[324] Das klingt wie Ja und Nein zugleich. Aber Kyrill will offenbar ein Dreifaches zum Ausdruck bringen: 1. Nach der Schrift ist der Sohn Gottes in sich leidensunfähig. 2. Nach der Schrift hat der Sohn Gottes wirklich gelitten in seiner menschlichen Natur. 3. Auf eine nähere Erklärung des Wie ist aber zu verzichten. Und wir brauchen uns darüber nicht groß zu wundern, daß hier jede nähere Erklärung des Wie versagt. Weil unerklärt bleibt und bleiben muß, wie der Sohn Gottes Mensch werden, das heißt, wie Gott und Mensch ein Ich oder eine Person bilden konnten, so bleibt auch unerklärt, wie der Sohn Gottes wirklich und wahrhaftig leiden konnte. Ein Geheimnis steht und fällt mit dem andern. Ja, beide Geheimnisse sind nur ein Geheimnis. Wie wir aber das Geheimnis der persönlichen Einheit von Gott und Mensch als Tatsache anerkennen, ohne daß wir imstande wären, die Möglichkeit dieser persönlichen Einheit für das menschliche Begreifen nachzuweisen, so ist auch die reale Gemeinschaft des Sohnes Gottes mit dem Leiden seiner menschlichen Natur auf Grund der Schriftaussagen als Tatsache anzuerkennen, obwohl wir nicht imstande sind klarzustellen, wie der in sich leidensunfähige Sohn Gottes wirklich und wahrhaftig an dem Leiden seiner menschlichen Natur teilhaben konnte. Wir sagen daher mit den alten lutherischen Lehrern: So real trotz ihrer Unbegreiflichkeit die Tatsache ist, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, so real ist auch trotz ihrer Unbegreiflichkeit die Tatsache, daß der Sohn Gottes gelitten hat und gestorben ist.[325] Und die Heilige

---

323) St. L. XX, 944. 324) Mansi IV, 857.

325) Die Erklärungsversuche in bezug auf das Wie sind vom Übel. Entweder erklären sie nichts, oder sie enthalten Irriges. Man beruhige sich bei Kyrills ἀπαθῶς ἔπαθεν oder bei der sachlich gleichwertigen Bestimmung der

Schrift bezeugt nicht nur die Tatsache des Leidens des Sohnes Gottes, sondern sie führt auch auf diese Tatsache, das heißt, auf den Umstand, daß nicht ein bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes

Dogmatiker: Der Sohn Gottes hat gelitten, nicht *παθητικῶς καὶ ἀλλοιώτως*, sondern *ὑποστατικῶς*. Der adäquate Ausdruck ist und bleibt: Der Sohn Gottes hat persönlich gelitten, das heißt, durch die unio personalis mit einer menschlichen Natur, nach welcher er leiden konnte und tatsächlich litt. Man hat es mit andern Näherbestimmungen versucht. Man hat gesagt: weil der Sohn Gottes in sich leidensunfähig ist, so könne die Teilnahme am Leiden nur „von sittlicher Beschaffenheit" sein. (Baumgarten, Streitigk. II, 74.) Einen ähnlichen Anlauf zur Erklärung des Wie nimmt Frank, wenn er aus dem Leiden Christi solche „Momente herauserkennen" will, welche „sich zu einer Anteilnahme der göttlichen Natur eignen". Frank denkt dabei an die „ethischen Betätigungen" der Liebe, welche dies Opfer brachte usw. (Theol. d. F. C. III, 252 ff.) Aber „ethisch" kann man auch die Teilnahme nennen, mit der Christus sich des Leidens aller seiner Gläubigen annimmt, obwohl diese mit ihm nicht eine Person bilden, Apost. 9, 5. Daher sollte auf die Frage, wie dem Sohne Gottes das Leiden zukomme, die alles deckende, wenn auch das Wie nicht näher erklärende Antwort gegeben werden: *ὑποστατικῶς*, propter unionem personalem. So die Konkordienformel (678, 20): „Um dieser persönlichen Vereinigung willen . . . hat nicht bloß die menschliche Natur für der ganzen Welt Sünde gelitten, deren Eigenschaft ist leiden und sterben, sondern es hat der Sohn Gottes selbst wahrhaftig, doch nach der angenommenen menschlichen Natur, gelitten und ist — vermöge unsers einfältigen christlichen Glaubens — wahrhaftig gestorben, wiewohl die göttliche Natur weder leiden noch sterben kann." Andere Näherbestimmungen, wie *βουλητικῶς*, *ἐνεργητικῶς* usw., sind dem „persönlich" sachlich nicht koordiniert, sondern subordiniert. So Chemnitz, De duab. nat., p. 85: Quando Christus humana sua natura patitur, hoc fit cum communione alterius naturae, non ut divina natura etiam in sese patiatur, hoc enim naturae humanae proprium est, sed quia divina Christi natura adest *personaliter* naturae patienti, das Leiden will, kräftig macht usw. Ebenso findet Quenstedt nur in dem „personaliter" den adäquaten Ausdruck für die Anteilnahme des Sohnes Gottes an dem Leiden. Er sagt (II, 226): Tribuitur passio Filio Dei non *παθητικῶς καὶ ἀλλοιώτως*, quasi in ipsa essentia divina passus sit, neque solum *ῥηματικῶς* seu verbaliter et tropice, quasi nullo modo vere et realiter passus sit, neque solum *λογιστικῶς*, quod suas reputet passiones carnis, quomodo fidelium perpessiones Christus pro suis reputat, Act. 9, 4, neque solum *βουλητικῶς*, per divinam *συνευδοκίαν*, in passionem consentiendo, Ps. 49, 9, et *συγχωρητικῶς*, permittendo et ad passionem carnis quiescendo, ut de *λόγῳ* loquitur Irenaeus l. III. adv. haeres., c. 21, vel etiam *σωστικῶς*, conservando et sustentando carnem in passionibus, itemque *ἐνεργητικῶς*, pondus addendo passioni, ut esset *ἰσόῤῥοπον λύτρον* et passiones salutares reddendo, ut loquitur Damascenus l. III. O. F., c. 15, nec denique solum *σχετικῶς* vel objective, blasphemias et opprobria ferendo, quibus aeterna Deitas eius petita fuit, Joh. 10, 33;

gelitten habe, den erlösenden Wert des Leidens Christi zurück, wenn sie sagt, daß wir Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt sind usw.[326] Luther warnt daher vor Zwinglis Absonderung des Sohnes Gottes von dem Leiden der menschlichen Natur mit den bekannten Worten: „Hüte dich, hüte dich, sage ich, vor der Alloosi! Sie ist des Teufels Larve; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gerne wollte ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei noch tue mit seinem Leiden und Sterben denn ein anderer schlechter Heiliger. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland; so bedarf er wohl selbst eines Heilandes. Summa, es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloosi sucht."[327]

So ergibt sich als Resultat der vorstehenden Darlegungen folgendes: Die christliche Kirche hält auf Grund der Schrift einerseits fest, daß der Sohn Gottes nicht bloß nominell, sondern wirklich und wahrhaftig von Maria geboren sei und gelitten habe; andererseits fügt sie — ebenfalls auf Grund der Schrift — die Näherbestimmung hinzu, daß diese Prädikate dem Sohne Gottes nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur zukommen. Damit aber wehrt sie einen doppelten Irrtum ab, der sich in ihrer Mitte erhoben hat: einmal den Irrtum des Nestorius, der die Einheit der Person zerstört, sodann auch den Irrtum des Eutyches, der die wesentliche Verschiedenheit der Naturen aufhebt. Und der Abwehr dieses doppelten Irrtums dient nun die Aufstellung des sogenannten ersten Genus der Mitteilung der Eigenschaften. Die Aufstellung dieses Genus ist nicht auf Langeweile oder theologische Spitzfindigkeit zurückzuführen, sondern hat den durchaus praktischen Zweck, bei der Schrift zu bleiben, die nicht bloß der menschlichen Natur Christi, sondern dem Sohne Gottes Leiden und Tod zuschreibt, und damit — ebenfalls auf Grund der Schrift — den unendlichen Erlösungswert des Tuns und Leidens Christi zu wahren. Die erste

---

Matth. 26, 63, *sed passus insuper est Filius Dei, tum ὑποστατικῶς, quod caro, in qua passus est, ipsa Filii Dei hypostasi subsistat eandemque cum ipsa personam constituat, tum ἰδιοποιητικῶς, quia Filius Dei, appropriando sibi carnem, appropriavit etiam sibi carnis passiones.* Ut quam vere caro propria est Filio Dei per personalem unionem, tam vere etiam passiones carnis ipsi sunt propriae per communicationem.

326) Röm. 5, 10; 1 Joh. 1, 7; Apost. 20, 28; Röm. 8, 32.

327) St. L. XX, 943.

Art der Mitteilung der Eigenschaften kann so beschrieben werden: **Weil die göttliche und die menschliche Natur in Christo eine Person bilden, so kommen die Eigenschaften, welche nur einer Natur wesentlich zugehören, stets der ganzen Person zu, aber die göttlichen Eigenschaften nach der göttlichen Natur, die menschlichen Eigenschaften nach der menschlichen Natur** (GENUS IDIOMATICUM).[328] Dabei ist

---

328) Die ausführlichere Beschreibung der Konkordienformel lautet: „Erstlich, weil in Christo zwo unterschiedliche Naturen an ihrem natürlichen Wesen und Eigenschaften unverwandelt und unvermischet sein und bleiben, und aber der beiden Naturen nur eine einige Person ist, so wird dasselbige, was gleich nur einer Natur Eigenschaft ist, nicht der Natur allein, als abgesondert, sondern der ganzen Person, welche zugleich Gott und Mensch ist — sie werde genannt Gott oder Mensch —, zugeschrieben. Aber in hoc genere, das ist, in solcher Weise zu reden, folget nicht, was der Person zugeschrieben wird, daß dasselbe zugleich beider Naturen Eigenschaft sei, sondern wird unterschiedlich erklärt, nach welcher Natur ein jedes der Person zugeschrieben wird. Also ist Gottes Sohn geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, Röm. 1. Item, Christus ist getötet nach dem Fleisch und hat für uns gelitten im oder am Fleisch, 1 Petr. 3 und 4.“ (M. 681, 3. 4.) — Quenstedt: Est *primum* hoc communicationis genus, quando propria modo divinae modo humanae naturae *personae τοῦ λόγου* in concreto sive duabus naturis constanti et modo ab utraque modo ab alterutra denominatae *per et propter personalem unionem et personae ταυτότητα* vere realiterque sine tropo tribuuntur, ita tamen, ut propria per particulas *διακριτικάς,* sive *ῥητῶς* additas sive intellectas, suis simul vindicentur naturis. (II, 140.) — Über die verschiedenen Benennungen des ersten genus sagt Hollaz: Vocatur hoc primum genus a Damasceno *ἀντίδοσις,* alternatio, *τρόπος ἀντιδόσεως,* modus alternationis, quia de *persona* Christi *συνθέτῳ* alternatim divina et humana praedicari possunt, v. g.: Christus est ab aeterno genitus a Patre, Christus est in tempore a Maria virgine genitus. A Theodoreto appellatur *ἐναλλαγὴ καὶ κοινωνία ὀνομάτων,* permutatio et communicatio nominum, non nude verbalis, sed realis, quia nomina sunt signa rerum. A Cyrillo nuncupatur *ἰδιοποιία καὶ ἰδιοποίησις,* appropriatio, quia illud, quod uni naturae proprium est, tota persona, quae Deus et homo est, sibi vindicat et proprium facit. Vocatur etiam a Damasceno *ἀλλοίωσις,* qua de una eademque persona *συνθέτῳ* et divina et humana idiomata realiter praedicantur, *κατ' ἄλλο* tamen *καὶ ἄλλο,* quia particulae distinctivae ostendunt, secundum quam naturam unumquodque idioma de persona praedicetur. Sed accurate distinguendum est inter *ἀλλοίωσιν* determinativam et distinctivam, et inter *ἀλλοίωσιν* segregativam et exclusivam, v. g.: Deus passus est *κατ' ἄλλο,* i. e. Deus vere et realiter passus est secundum assumptam humanitatem, ibi particula *κατ' ἄλλο* determinat humanam naturam, cui passio formaliter competit, eamque a natura divina distinguit, non autem segregat, quippe cui passio appropriatur. Sed si sic exponas: Deus passus est *κατ' ἄλλο,* i. e. sola humana

es einerlei, ob die Person benannt wird a) nach der göttlichen Natur (Sohn Gottes, HErr der Herrlichkeit: concretum naturae *divinae*) oder b) nach der menschlichen Natur (Menschensohn, Davids Sohn: concretum naturae *humanae*) oder c) nach beiden Naturen (Christus, Immanuel: concretum *personae*), da unter jeder Benennung die eine Person stets zwei mit allen ihren Eigenschaften bekleidete Naturen unter sich befaßt.[329] So ist Christus

---

natura est passa, particula *κατ' ἄλλο* est separativa, non distinctiva, quia per illam expositionem Deus a communicatione passionis excluditur. (Examen, de pers. Christi, qu. 39.) — In bezug auf die Tatsache, daß die termini in der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften nicht immer in demselben Sinne gebraucht werden, sagt Chemnitz: Ego de vocabulis, si modo rebus ipsis non struantur insidiae, cum nemine litigabo. (De duab. nat., p. 65 sq.)

329) Es ist daher auch nicht nötig, die Schriftaussagen besonders zu klassifizieren, in denen vom Menschensohn Menschliches oder von dem menschgewordenen Gottessohn Göttliches oder von Christus Göttliches und Menschliches ausgesagt wird. (Vgl. Baier III, 50 ff.) Auch in diesen Aussagen kommt die Mitteilung der Eigenschaften zum Ausdruck, weil im Subjekt unter jeder Benennung stets die ganze Person steht, und unter jeder Benennung von dem Subjekt beide Reihen von Eigenschaften, die göttlichen und die menschlichen, ausgesagt werden. Man könnte einwenden, daß die Aussage: „Der Menschensohn leidet und stirbt" nichts Außergewöhnliches enthalte, das Prädikat vielmehr zum Subjekt ganz gut passe, und daher keine Mitteilung der Eigenschaften indiziert sei. Leiden und Sterben sei das allgemeinmenschliche Los. Der Einwand würde zutreffen, wenn der Menschensohn nur der „Idealmensch" oder „die Blüte der Menschheit" oder ein sonstiger bloßer Mensch wäre. Weil aber nach der Schrift der Menschensohn zugleich *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* ist (Matth. 16), also eine Person, die nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, so ist eine Mitteilung der Eigenschaften ausgesagt, und das Prädikat kommt dem Subjekt nur nach einer Natur, der menschlichen, wesentlich zu. Ebenso steht es, wenn von dem im Fleische erschienenen Sohn Gottes oder dem *λόγος ἔνσαρκος* Göttliches, zum Beispiel die Geburt vom Vater (*ὁ μονογενὴς παρὰ πατρός*, Joh. 1, 14), ausgesagt wird. Auch in diesem Falle steht die ganze, Gottheit und Menschheit umfassende Person im Subjekt, und das Prädikat kommt dem Subjekt nur nach der einen Natur, der göttlichen, zu. So steht es endlich auch, wenn von dem concretum *personae*, Christus, Menschliches oder Göttliches ausgesagt wird, wie: „Christus kommt aus Israel" (Röm. 9, 5) und: „Christus hat die Welt geschaffen" (Eph. 3, 9). „Christus" ist Bezeichnung der ganzen Person nach beiden Naturen, und der Person kommen die menschlichen Prädikate nur nach der menschlichen Natur und die göttlichen Prädikate nur nach der göttlichen Natur wesentlich zu. Daher gebraucht die Schrift bei den Sätzen, in welchen „Christus" im Subjekt steht, ebenfalls die particulae distinctivae. Wie es Röm. 1, 3 vom Sohne Gottes heißt: geboren aus dem Samen Davids *κατὰ σάρκα*, so heißt es auch Röm. 9, 5 von Christo, daß er aus den israelitischen Vätern herkomme

nach der Schrift sowohl ewig als dreißig Jahre alt.[330] Beide Eigenschaften kommen ihm gleich wirklich zu, erstere nach der göttlichen, letztere nach der menschlichen Natur. Ebenso ist Christus sowohl

---

τὸ κατὰ σάρκα. Wir haben also keine Ursache, diese Aussagen zu einem besonderen vierten genus zusammenzustellen. Als Grund für die besondere Klassifizierung ist geltend gemacht worden, daß Nestorius sich den Satz: „Christus hat gelitten" gefallen lassen wollte, während er den Satz: „Der Sohn Gottes (der Logos) hat gelitten" zurückwies. (Gerhard, De pers., § 184.) Allein Nestorius' Zustimmung zu dem ersteren Satz war nur Schein. Nestorius ließ auch nicht „Christus" als Bezeichnung der ganzen Person im Subjekt stehen, sondern setzte dafür die menschliche Natur ein, die der Sohn Gottes nur als Wohnung oder Instrument gebrauchte. Zwingli wird an diesem Punkt deutlicher. Er wirft in der Erklärung seiner Alloösis das Subjekt „Christus" ausdrücklich fort und setzt dafür die menschliche Natur ein, wenn er sagt: „Als da Christus spricht Luk. 24: ‚Mußte nicht Christus also leiden?' Hie wird Christus allein für die menschliche Natur genommen; die mochte leiden und sterben, aber die göttliche nicht." (St. L. XX, 1195.) Ebenso hat Zwingli das sichere Gefühl, daß er bei seiner Alloösis das Subjekt auch in dem Fall nicht ungeändert lassen kann, wenn die Schrift von dem Menschensohn Leiden und Tod aussagt. Er schreibt: „Matth. 20: ‚Und der Sohn des Menschen wird den Pfaffen und Schreibern hingegeben.' Hie wird der Sohn des Menschen eigentlich für die menschliche Natur genommen, denn dieselbe mochte hingegeben werden und getötet, aber die göttliche keineswegs nicht." (A. a. O.) Das ist konsequent. Wer die Mitteilung der Eigenschaften leugnet, insonderheit auch die sogenannte erste Art, wonach die Eigenschaften beider Naturen der ganzen Person gegeben werden, kann dies nur durch Auflösung der unio personalis zustande bringen. — Bei den Dogmatikern findet sich noch die folgende Einteilung des ersten genus: Quenstedt II, 140 sq.: Primum hoc genus communicationis idiomatum melioris doctrinae gratia subdividitur in tres species, scil. in *ἀντίδοσιν*, specialius acceptam, *κοινωνίαν τῶν θείων* et *ἰδιοποίησιν*. *Ἀντίδοσις*, specialius accepta, est, qua tam divina quam humana de Christo ab utraque natura denominato, seu, quod idem est, de concreto personae proprie dicuntur. *Κοινωνία τῶν θείων* est, quum de persona *λόγου ἐνσάρκου* ab humana natura denominata divina praedicata proprie enunciantur ob unionem personalem. *Ἰδιοποίησις* est, quum humana de concreto naturae divinae enunciantur. Das hier Gesagte ist aber schon in der Beschreibung des ersten genus eingeschlossen. In bezug auf die termini, die nicht immer in demselben Sinne gebraucht werden, gilt Chemnitz' Erinnerung: Ex patrum scriptis constat, vocabulum *κοινωνίας* de omnibus ac singulis tribus gradibus usurpari. Non displicet igitur, quod quidam eruditi vocabulo *κοινωνίας* addunt peculiares notationes ac gradus ita distinguunt, ut primum genus appelletur communicatio *idiomatum*, secundum communicatio *operationum*, tertium communicatio *majestatis*. Ego de vocabulis, si modo rebus ipsis non struantur insidiae, cum nemine litigabo. (De duab. nat., p. 65 sq.)

330) Joh. 8, 58; 6, 62. — Luk. 3, 23.

vom Vater in Ewigkeit geboren, als auch in der Zeit von der Jungfrau Maria geboren;[331] beide Geburten kommen ihm gleich real zu, erstere nach der göttlichen, letztere nach der menschlichen Natur. So steht es in bezug auf die ganze Reihe der göttlichen und der menschlichen Eigenschaften. Christo kommen gleicherweise wirklich zu: Allmacht und beschränkte Macht,[332] Allwissenheit und beschränktes Wissen,[333] das wesentliche Leben und der Tod.[334] Die ersteren Prädikate kommen ihm nach der göttlichen Natur zu, die letzteren nach der menschlichen, wie die bisweilen in der Schrift selbst hinzugefügten Näherbestimmungen (*κατὰ σάρκα, σαρκί*) anzeigen.[335] Die Behauptung, daß irgendeins der genannten göttlichen oder menschlichen Prädikate der Person Christi nicht wirklich und wahrhaftig zukomme, sondern eine bloße Redeweise (praedicatio verbalis) sei, widerspricht der Schrift und gibt eo ipso die unio personalis von Gott und Mensch oder die Zweinaturenlehre preis. Wer zum Beispiel das Prädikat der Ewigkeit oder der wesentlichen Allmacht von Christo trennt, leugnet damit die wesentliche Gottheit Christi und die in Christi Person stattfindende persönliche Verbindung von Gottheit und Menschheit. Und wer mit Nestorius die Geburt aus Maria und das Leiden und Sterben nur auf die menschliche Natur und nicht auf die Person des Sohnes Gottes beziehen will, muß, wenn er eine geordnete Gedankenwirtschaft befolgt, in seinen Gedanken erst die menschliche Natur aus der persönlichen Einheit herausnehmen und damit die unio personalis auflösen. Die Entrüstung, welche Nestorius und Zwingli so reichlich darüber kundgeben, daß die menschlichen Prädikate „geboren aus Maria, der Jungfrau", „gelitten unter Pontio Pilato" auf den Sohn Gottes bezogen werden, sollte konsequenterweise früher beginnen, nämlich da, wo das Prädikat Mensch von dem Sohne Gottes ausgesagt wird. Wer aber die Aussage: „Der Sohn Gottes ist Mensch geworden" unbeanstandet passieren läßt und damit die „Zweinaturenlehre" annimmt und hinterher eine Klage darüber anstimmt, daß die Geburt aus der Jungfrau sowie Leiden

---

331) Joh. 1, 14. 1. 2. — Gal. 4, 4.

332) Joh. 5, 17. 19. — Joh. 18, 12.

333) Joh. 21, 17; 2, 24. 25; vgl. 1 Kön. 8, 39; Apost. 1, 24. — Luk. 2, 52; Mark. 13, 32.

334) 1 Joh. 1, 2; Joh. 10, 18; 5, 27. — Matth. 16, 21; 1 Kor. 2, 8; Apost. 3, 15.

335) Röm. 1, 3; 9, 5; 1 Petr. 3, 18; 4, 1. Particulae distinctivae, diacriticae, discretivae, nicht separativae.

und Sterben nicht zum Sohne Gottes passen, der muß — mit Luther zu reden — „ein ganz toller Heiliger und unverständiger Mann" sein.[336] Luther: „Dünkt's Nestorium wunderlich sein, daß Gott stirbt, sollt' er denken, daß es ja so wunderlich ist, daß Gott Mensch wird. Denn damit wird der unsterbliche Gott dasjenige, so sterben, leiden und alle menschlichen idiomata haben muß. Was wäre sonst derselbe Mensch, mit dem sich Gott persönlich vereinigt, wenn er nicht rechte menschliche *idiomata* haben sollte? Es müßte ein Gespenst sein, wie die Manichäer zuvor hatten gelehrt. Wiederum, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen und ist allmächtig; der Mensch Christus ist Gott, darum hat der Mensch Christus die Welt geschaffen und ist allmächtig. Ursach' ist, denn es ist eine Person worden aus Gott und Mensch, darum führet die Person beider Naturen idiomata."[337]

Beurteilung der Leugner des ersten Genus.

Luther beurteilt Nestorius verhältnismäßig gelinde. Sein Urteil über Nestorius läßt sich so zusammenfassen: Nestorius wollte die unio personalis nicht auflösen, aber er redete so, daß die Christen, die ihn nach seinen Worten beurteilten, dafürhalten mußten, daß er Christum für einen bloßen Menschen halte. Nestorius sei daher auch mit Recht als ein Irrlehrer verurteilt worden. Nestorius gilt Luther als ein Typus der Leute, die in der Aufregung und Verbitterung des Kampfes Ja und Nein zu gleicher Zeit sagen, ohne es zu merken. Es mögen hier einige Aussprachen Luthers über Nestorius Platz finden. Diese Aussprachen sind zu gleicher Zeit ein Beleg dafür, mit welcher Energie Luther die Christologie behandelte. Luther schreibt: „Sage ich: Gott ist von den Juden gekreuzigt, so spricht er (Nestorius): Nein; denn Kreuz, Leiden und Sterben ist nicht göttlicher, sondern menschlicher Natur idioma oder Eigenschaft. Wenn nun solches die gemeinen Christen hören, so können sie nicht anders denken, denn daß er Christum für einen puren Menschen halte und trenne die Person. Welches er (Nestorius) doch nicht gedenkt zu tun, ohne daß die Worte geben, als tät' er's. Daraus siehet man, daß er ein ganz toller Heiliger und unverständiger Mann gewesen ist. Denn nachdem er zugibt, daß Gott und Mensch in einer Person vereinigt und vermischt ist, so kann er ja

336) St. L. XVI, 2229. 337) St. L. XVI, 2230 f.

mit keiner Weise wehren, daß die idiomata der Naturen nicht auch sollten vereinigt und vermischt sein. Was wäre sonst Gott und Mensch in einer Person vereinigt?" Und in demselben Zusammenhang: „Es dünkt ihn (Nestorius) schrecklich zu hören sein, daß Gott sollt' sterben. Und ist das seine Meinung gewest, Christus sei nach der Gottheit unsterblich, hat aber so viel Verstandes nicht gehabt, daß er's also hätte können aussprechen. . . . Der grobe, ungelehrte Mann sah das nicht, daß er unmögliche Dinge vorgab, daß er zugleich Christum ernstlich für Gott und Mensch in einer Person hielt und doch die idiomata der Naturen nicht wollte derselben Person zuschreiben. Das erste will er für wahr halten, aber das soll nicht wahr sein, das doch aus dem ersten folget. Damit er anzeigt, daß er selbst nicht verstehet, was er verneinet."[338] — Ähnlich wird man über Zwingli urteilen müssen. Auch Zwingli wollte eigentlich nur abweisen, daß Christus nach seiner göttlichen Natur nicht sterben könne. Er sagt ja zur Begründung seiner Alloösis: „Secundum istam (humanam naturam) mori potuit, secundum divinam minime."[339] Man wird daher auch von Zwingli sagen müssen: „Und ist das seine Meinung gewest, Christus sei nach der Gottheit unsterblich, hat aber so viel Verstandes nicht gehabt, daß er's also hätte können aussprechen." Aber war nicht Zwingli sonst ein begabter und verständiger Mann? Sicherlich! Aber bei der Beurteilung Zwinglis will eins nicht übersehen sein, worauf Luther auch bei Nestorius hinweist. Luther nennt Nestorius einen „stolzen Mann".[340] So fand sich auch in Zwinglis Herzen das fremde Feuer des Stolzes. Zwingli fand es ungehörig, daß Luther eine Vordergrundstellung in der Reformation der Kirche eingeräumt wurde. Nach seiner Meinung war Luther „allein ein redlicher Ajax unter viel Nestoren, Ulyssen, Menelaen". Diese Gemütsverfassung Zwinglis erhellt klar aus dem Anfang seiner Schrift „Ulrich Zwinglis Antwort, daß diese Worte: ‚Das ist mein Leichnam' ewig den alten, einigen Sinn haben werden".[341] Hier redet Zwingli so gegen Luther: „Du willst je gesehen sein, sam du die Bahn des Evangelii allein gereutet habest, darin ich dir fast viel zugebe. Aber ich will dir vor Augen stellen, daß du den weiten, herrlichen Schein des Evangelii nicht erkannt hast, du habest denn desselben wiederum vergessen." Und weiterhin: „Diese Ort'" (Stellen der Schrift) „hab' ich dir, hoch-

338) St. L. XVI, 2229 f.
339) Opp. III, 525.
340) St. L. XVI, 2229.
341) St. L. XX, 1122 ff. 1130. 1134.

geachteter Martine Luther, darum vor die Augen gestellt, daß du sähest, daß du nicht an einem Ort verschossen bist, sondern an vielen, und dich fürhin des hohen Rühmens unter den Christen mäßigest, sam du allein alles getan habest, welches wir dir gar wohl gönnen möchten, sofern ihm also wäre. Aber du bist allein ein redlicher Ajax oder Diomedes unter viel Nestoren, Ulyssen, Menelaen. Tu gemach, laß dich das kleine Glied, von dem Jakobi am dritten Kapitel geschrieben steht, nicht übereilen." Eine persönliche Verstimmung, wie sie sich in diesen Worten ausspricht, bringt gar leicht eine Verwirrung des Geistes hervor, wobei man die Selbstwidersprüche, in denen man sich bewegt, nicht merkt. Zwinglis Geisteskräfte waren durch seine Mißstimmung Luther gegenüber so ungünstig beeinflußt, daß er in derselben Schrift, in der er gebieterisch die Umsetzung von „Sohn Gottes" in „menschliche Natur" fordert, nicht nur wiederholt den verpönten Ausdruck gebraucht, sondern seine Schrift mit demselben beginnt: „Martino Luthero wünscht Huldrich Zwingli Gnad' und Fried' durch JEsum Christum, den lebendigen Sohn Gottes, der um unsers Heils willen den Tod erlitten." [342) — Ob Calvin gewußt hat, was er schrieb, wenn er Christi Verdienst das Verdienst eines bloßen Menschen nennt und also die unio personalis auflöst? Bei Calvin kommt in Betracht, daß ihm seine von Christi Verdienst und den Gnadenmitteln losgelöste Erwählungslehre das alles bestimmende Zentrum ist. So haben für ihn die Menschwerdung des Sohnes Gottes und des menschgewordenen Sohnes Gottes Werk auch nur nebensächliche Bedeutung. Luther hängt an das Leiden Christi das Gewicht der Gottheit, wenn er sagt: „Wo Gott nicht mit in der Wage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zugrunde. Das meine ich also: Wo es nicht sollte heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren." [343) Calvin hängt an das Leiden Christi das Gewicht der Prädestination, wie aus den oben bereits angeführten Worten hervorgeht.[344) Auch die späteren reformierten Theologen sind der Sache nach nicht von Zwinglis Alloösis losgekommen. Zwar ist das Bestreben erkennbar, sich selbst und andern die Überzeugung zu vermitteln, daß sie bei den Prädikaten

---

342) Über die Propaganda, die Zwingli mit Mitteln zweifelhafter Qualität gegen Luther in Szene setzte, spricht sich auch Seeberg aus. (Dogmengesch. II, 307.)

343) St. L. XVI, 2231. 344) Note 312.

„leiden" und „sterben" die Person Christi im Subjekt stehen lassen. Sobald sie aber darangehen, den Sinn darzulegen, in welchem sie dem Sohne Gottes das Leiden und Sterben zuschreiben, kommen sie sachlich vollständig auf Zwinglis Alloösis zurück, das heißt, sie setzen für den Sohn Gottes die bloße menschliche Natur ein. Wenn die Neustädter Admonition sagt, Gott habe wirklich (realiter) gelitten, insofern er Mensch ist, aber nur dem Namen nach (nominetenus), insofern er Gott ist,[345] so ist damit geleugnet, daß der Sohn Gottes wirklich gelitten habe. Und wenn Danäus gegen Chemnitz schreibt,[346] Christi Leiden werde dem Sohne Gottes nur vermöge einer Gedankenoperation zugeschrieben, ohne irgendwelche wirkliche Mitteilung (praedicatione *dialectica* absque ulla reali communicatione), so haben wir in dieser Aussprache die völlige sachliche Absonderung des Sohnes Gottes von dem Leiden seiner menschlichen Natur. Wenn ferner Beza bei dem Kolloquium zu Mömpelgard sagt:[347] Diesen Ausspruch, wodurch von Gott das Leiden ausgesagt wird, legen wir so aus: „Gott hat gelitten, das heißt, das Fleisch, welches mit der Gottheit vereinigt ist, hat gelitten", so erlaubt sich Beza gerade wie Zwingli und vor ihm Nestorius eine Vertauschung der Subjekte. Mit demselben Resultat behaupten andere reformierte Theologen, daß in dem Satz: „Der Sohn Gottes hat gelitten" eine Synekdoche vorliege: die ganze Person sei zwar im Subjekt genannt, aber nur ein Teil, nämlich die menschliche Natur, gemeint.[348] Es liegt also klar zutage, daß die reformierten Theologen in ihren theologischen Darlegungen sachlich immer wieder auf die Alloösis Zwinglis zurückkommen.

Es gibt aber einen Punkt, an dem die reformierten Theologen selbst durch die Alloösis und durch alle ihre gewundenen Erklärungen über das Leiden des Sohnes Gottes einen Strich machen. Das ist der Punkt, wo sie erklären, daß der Sohn Gottes mit seiner göttlichen Natur dem Leiden seiner menschlichen Natur unendlichen Wert verliehen habe.[349] Diese von der göttlichen Natur aus-

345) c. 8, p. 250. Bei Gerh., De pers. Chr., § 188. 195.

346) Examen libri Chemnitii, c. 16, p. 321. Bei Quenstedt II, 223.

347) Acta Colloquii Montis Belligartensis, Tub. 1587, p. 213.

348) So Joh. Piscator, Thes. theol. II, 574: Christus est passus intelligitur caro Christi est passa. Hic est synecdoche integri, quia integra persona nominatur et *sola* altera illius pars videlicet caro seu humana natura assumta intelligitur. (Bei Quenstedt II, 224.)

349) Dies Zugeständnis findet sich auch in der Neustädter Admonition, p. 75.

gehende Wertverleihung schließt in sich, daß dem Sohne Gottes nicht bloß eine nominelle, sondern eine wirkliche Gemeinschaft mit dem Leiden der menschlichen Natur zukomme. So korrigieren ja in der christlichen Lehre die Forderungen des praktischen Christentums oftmals die falschen Theorien der Theologen. Das geschieht auch an diesem Punkte. Durch das Zugeständnis, daß die göttliche Natur dem Leiden der menschlichen Natur unendlichen Wert mitteile, machen die reformierten Theologen selbst einen Strich durch alle Tropen und Figuren, die sie im Schweiße des Angesichts beim ersten Genus der Mitteilung der Eigenschaften anzubringen sich bemühten. So rückt denn auch Hodge dort, wo er von dem inneren Wert (intrinsic worth) der Genugtuung Christi redet, nachdrücklich von Zwingli ab, wenn er schreibt: "Christ is but one person with two distinct natures, and therefore, whatever can be predicated of either nature, may be predicated of one person. An indignity offered to a man's body is offered to himself. If this principle be not correct, there was no greater crime in the crucifixion of Christ than in unjustly inflicting death on an ordinary man. The principle in question, however, is clearly recognized in Scripture, and therefore the sacred writers do not hesitate to say that *God* purchased the Church with His blood; and that *the Lord of glory* was crucified. Hence such expressions as *Dei mors, Dei sanguis, Dei passio* have the sanction of Scriptural as well as of Church usage. It follows from this that the satisfaction of Christ has all the value which belongs to the obedience and sufferings of the eternal Son of God, and His righteousness, as well active as passive, is *infinitely* meritorious. This is what the apostle clearly teaches in Hebrews 9, 13. 14: 'For if the blood of bulls and of goats . . . sanctifieth to the purifying of the flesh, how much more shall the blood of Christ, who through (or with) an eternal Spirit offered Himself without spot to God, purge your conscience from dead works to serve the living God?' The superior efficacy of the sacrifice of Christ is thus referred to the infinitely superior dignity of His person." [350]) Um so energischer freilich zieht Hodge gegen das genus maiestaticum, das heißt, gegen die Teilhaberschaft der menschlichen Natur an den Eigenschaften der göttlichen Natur, zu Felde. Aber bei seinem Zugeständnis, daß die göttliche Natur dem Tun und Leiden der menschlichen Natur unendlichen Wert verleihe,

350) *Syst. Theology* II, 483 sq.

wird auch sein Kampf gegen das genus maiestaticum sinn- und gegenstandslos, wie später näher darzulegen ist.

Die abstrakten Redeweisen bei der ersten Art der Mitteilung der Eigenschaften. Die abstrakten Redeweisen wie: „Die Gottheit hat gelitten" statt: „Der Sohn Gottes hat gelitten" werden von den meisten lutherischen Theologen gemieden, um den Vorwurf abzuschneiden, daß sie das Leiden auf den Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur bezeichnen.[351] Indes haben auch lutherische Lehrer hin und wieder die abstrakten Redeweisen gebraucht, aber bei gleichzeitiger Abweisung des Gedankens, daß die Gottheit an oder nach der Gottheit gelitten habe.[352] So sagen Luther und die Konkordienformel einerseits: „Die Gottheit kann nicht leiden und sterben" und: „Gott in seiner Natur kann nicht sterben", andererseits: „Weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlichen Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret, und wiederum", mit der näheren Erklärung: „Obwohl das eine Stück, daß ich so rede, als die Gottheit, nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stück, als an der Menschheit."[353] Aus der beigefügten Erklärung geht hervor: wenn hier das Abstraktum „Gottheit" gebraucht wird, so ist nicht an die Gottheit an sich, sondern an die „Gottheit im Fleisch" oder nach der angenommenen menschlichen Natur gedacht. Darauf hat mit Recht auch Hase aufmerksam gemacht.[354] Dasselbe ist von den Kirchenvätern zu sagen, wenn sie die Sätze: „Der Sohn Gottes hat gelitten" und: „Die Gottheit hat im angenommenen Fleische gelitten" promiscue gebrauchen. So Augustinus.[355] Es liegt also keine sachliche Differenz vor.

Die zweite Art der Mitteilung der Eigenschaften (genus maiestaticum).

Wir sahen bei der Darlegung des sogenannten ersten genus der Mitteilung der Eigenschaften, wie entschieden von Nestorius, Zwingli und Anhängern gefordert wurde, daß die menschliche

351) Gerhard, De pers., § 198. 199.

352) Frank, Theol. d. F. C. III, 251 ff.

353) Konkordienformel, S. 682, 41 ff.

354) Hutterus redivivus, p. 231, § 96, nota 2.

355) Gerhard, De pers., § 199: Augustinus in medit. c. 6.: Deitas, quae carnem meam induit, crucis patibulum ascendit et *in carne assumta* triste tulit supplicium.

Eigenschaft des Leidens und Sterbens vom Sohne Gottes getrennt werde. Aber ganz besonders entschieden fordern nun sonderlich die reformierten Theologen, daß zwischen den göttlichen Eigenschaften des Sohnes Gottes und seiner menschlichen Natur eine unübersteigliche Kluft befestigt werde, weil die menschliche Natur Christi der göttlichen Macht, des göttlichen Wissens usw. nicht fähig sei, ohne vernichtet zu werden. In beiden Fällen tritt der Widerspruch gegen die Schriftwahrheit als Retter der Orthodoxie auf. Nestorius, Zwingli und Anhänger wollen mit ihrer Trennung des Leidens und Sterbens vom Sohne Gottes dem Unglück vorbeugen, daß Gott in einen Menschen verwandelt werde. Die reformierten Theologen wollen mit ihrer Trennung der göttlichen Eigenschaften des Sohnes Gottes von seiner menschlichen Natur die Kalamität verhüten, daß die Menschheit in die Gottheit verwandelt werde.[356] Sie wollen der menschlichen Natur Christi infolge ihrer Verbindung mit dem Sohne Gottes außergewöhnliche endliche Eigenschaften (dona extraordinaria finita) zuschreiben, also große Macht, großes Wissen, aber nicht mitgeteilte göttliche Macht, göttliches Wissen usw. Im letzteren Falle würde die menschliche Natur sicherlich entweder in alle Winde zersprengt oder in die Gottheit verwandelt werden. Die reformierten Theologen gehen auch ins einzelne und überreichen der lutherischen Kirche ein ganzes Register von Unglücksfällen, die sich notwendig ergeben müßten, wenn die menschliche Natur nicht bloß dem Namen nach, sondern wirklich und wahrhaftig an der göttlichen Macht und den andern göttlichen Eigenschaften teilhaben würde. Das ganze Leben und Leiden Christi würde zum bloßen Schein herabsinken und damit den Charakter der Genugtuung verlieren. Und wie Nestorius behauptete, er könne einen vom Weibe gebornen, gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Gott nicht anbeten, so behaupten auch die reformierten Theologen, sie wüßten mit einem Heiland nichts anzufangen, der nach seiner

---

356) Admon. Neost., p. 76: Quod certe dum faciunt (nämlich der menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Eigenschaften zuschreiben), in naturam divinam eam transformant, cum Schwenkfeldio deificant, cum Eutyche abolent. Hierher gehören auch die schon angeführten Worte von Danäus: Nihil quidquam quod Deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae, qualis est humana et assumta a Christo natura, realiter communicari potest, nisi Deum quendam novum nasci et fieri posse concedamus. (Examen libri Chemnitii, p. 104.)

menschlichen Natur an der göttlichen Macht usw. teilhabe.[357]) Überhaupt sei die ganze Sache nicht nur „undenkbar", sondern auch „kindisch", „lächerlich", intolerabilis absurditas et contradictio usw.[358]) Insonderheit meinen sie, die Teilhaberschaft an der göttlichen Allgegenwart als ein „Monstrum" verspotten zu dürfen. Den reformierten Theologen schließen sich prinzipiell die römischen Theologen an, obwohl sie den Gegenstand weniger ausführlich behandeln.[359]) Der ganzen Gegenstellung liegt das Dekret zugrunde, daß die menschliche Natur Christi der Teilnahme an seinen göttlichen Eigenschaften nicht fähig sei: Finitum non est capax infiniti.

Gegen diese reformierte Stellung ist wieder das Doppelte zu sagen: Die so entschiedene und fanatische Bestreitung der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften des Sohnes Gottes an seine menschliche Natur ist a. Selbstmord, b. Verwerfung der klaren Schriftlehre.

A. Der Selbstmord liegt auf der Hand. Ist die menschliche Natur Christi wegen ihrer Endlichkeit der göttlichen Allmacht, des göttlichen Wissens usw. nicht fähig, so ist sie auch der göttlichen Person des Sohnes Gottes, die ebenso unendlich ist wie seine göttliche Allmacht usw., nicht fähig. Nun wollen aber

---

357) Böhl faßt das ganze Elend, das sich nach seiner Meinung ergeben würde, so zusammen: „Wir würden hier auf den barsten Schein hinauskommen. Es würde alles Leiden des Erlösers, es würden alle seine Schwachheits- und Subordinationszustände nur noch der äußeren Erscheinung angehören, und der kongruente Faktor der Genugtuung gegenüber einem erzürnten Gott würde uns gänzlich abhanden kommen. Vor einer mit der göttlichen Natur von der Inkarnation an in eins zusammenfließenden menschlichen Natur des Erlösers, die nur mit Mühe innerhalb des Rahmens des status exinanitionis gehalten werden kann, erschrickt das Gesetz und flieht der Tod, vor ihr treten die Kinder Gottes scheu beiseite, denn das ist nicht mehr der Erlöser nach Hebr. 2, 14—18." (Dogmatik, S. 344 f.)

358) Zitate bei Frank III, 355 ff. Auch Böhl meint (a. a. O., S. 344): „Man könnte sich unmöglich etwas denken bei einer menschlichen Natur des Erlösers, welcher Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit sowie auch lebendigmachende Kraft mitgeteilt worden wäre, und die zugleich unter göttlicher Schuldhaft von der Empfängnis an stünde." Wobei Böhl freilich vergessen hat, was er einige Seiten vorher gesagt hat, nämlich daß es bei dem Wunder der Person Christi nicht nach dem menschlichen Begreifen gehe.

359) Klee, Dogmatik II, 448. 452 ff. So bezeichnet A. J. Maas den Irrtum der Lutheraner als bestehend "in predicating of the human nature or of humanity the properties of the divine nature" (*Cath. Encycl.* IV, 169), und Joseph Hughes findet an Brenz den Irrtum, "that the attributes of the divine nature had been communicated to the humanity of Christ, which thus was deified" (a. a. O. XV, 117).

die reformierten Theologen die reale Verbindung der Person des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur Christi festhalten. Daher reden sie jedes Wort, das sie gegen die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi äußern, direkt gegen sich selbst, nämlich gegen die noch von ihnen gegen die Sozinianer behauptete Mitteilung der göttlichen Persönlichkeit (Hypostase) des Sohnes Gottes an die menschliche Natur. Es ist unwiderleglich, was die Apologie des Konkordienbuchs in bezug auf diesen Punkt gegen die Neustädter Admonition ausführt: „Ja, so unglaublich ist die persönliche Vereinigung als die Mitteilung der Majestät“ (der göttlichen Eigenschaften), „wenn man auf das principium sehen will: Finitum non est capax infiniti; und wenn man daraus die Mitteilung der Majestät verleugnen könnte, so könnte man ebenermaßen auch aus demselben principio die Menschwerdung selbst verneinen, denn es schleußt an einem Ort so stark wie am andern.“ [360] Wir haben es hier auf reformierter Seite mit einer der sonderbarsten Verwirrungen des menschlichen Geistes zu tun, mit einer Ja- und Nein-Theologie, die sich nur aus dem Parteigeist erklärt. Hase sagt ganz richtig: „Es ist inkonsequent, die höchste Einheit der Person zu behaupten, während man es nicht auf die geringere Gemeinsamkeit der Attribute wagen will.“ [361] Ebenso ist hier wieder an Seebergs Bemerkung zu erinnern, daß die reformierte Theologie mit dem Zugeständnis der persönlichen Vereinigung oder der Zweinaturenlehre das Recht verloren habe, gegen die Mitteilung der Eigenschaften zu reden.[362] Auch weisen wir darauf zurück, wie Frank den reformierten Theologen Danäus ad absurdum führt. Wenn Danäus dekretiert, daß nichts, was Gott selbst eigen und wesentlich ist, der menschlichen Natur Christi mitgeteilt werden könne, so entgegnet Frank: „Also auch nicht die Persönlichkeit des Logos, die doch, wenn irgend etwas, Gott selbst eigen ist.“ [363] So ist Selbstwiderspruch die eigentliche Signatur der reformierten Bekämpfung des genus maiestaticum. Auch all die schrecklichen Folgen, die sich angeblich aus der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur ergeben sollen, reden sie wider sich selbst, solange sie an der Mitteilung der göttlichen Persönlichkeit an die menschliche Natur nicht bloß nominell, sondern

360) Vgl. das ausführlichere Zitat bei der communio naturarum, Note 271.

361) Ev. Dogmatik, S. 226. 362) Note 22, S. 60 f.

363) Note 272 und Text.

wirklich festhalten. Würde die menschliche Natur Christi durch die Mitteilung der göttlichen Allmacht zerstört, so auch durch die Mitteilung der göttlichen Persönlichkeit. Wäre es „undenkbar", „lächerlich" und „Nonsens", daß der menschlichen Natur göttliche Macht gegeben wird, so wäre genau dasselbe von der Mitteilung der göttlichen Persönlichkeit zu sagen. Würde das Leben und Leiden Christi dadurch zum „barsten Schein", daß seine menschliche Natur an der Allmacht und Allwissenheit teil hat, so hätten wir dasselbe Resultat durch die Teilhaberschaft der menschlichen Natur an der göttlichen Person des Sohnes Gottes. Ginge der genugtuende Charakter des Lebens und Leidens Christi dadurch verloren, daß die menschliche Natur Christi in realer Gemeinschaft mit den göttlichen Attributen ist, so würde dies vor allen Dingen auch dadurch der Fall sein, daß die menschliche Natur reale Gemeinschaft hat mit der göttlichen Person des Sohnes Gottes. Graut Böhl vor einem Heilande, dessen menschlicher Natur Allmacht und Allwissenheit gegeben ist, so müßte ihm erst recht grauen vor einem Heilande, dessen menschlicher Natur das göttliche Ich des Sohnes mitgeteilt ist. In dieser Finsternis der Ja- und Nein-Theologie auf seiten der reformierten Theologen erscheint nur ein Lichtpunkt. Es ist der, daß sie selbst nicht glauben, was sie im Parteigeist gegen die lutherische Lehre reden und schreiben. Sie gestehen hinterher zu (Admonit. Neost., Böhl, Hodge), daß die göttliche Natur in Christo in der Weise wirksam und tätig sei, daß sie dem Leiden Christi unendlichen, genugtuenden Wert verleihe. Damit gestehen sie selbst zu, daß eine reale Gemeinschaft der göttlichen Natur und der Eigenschaften der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur stattfinde. Bei einer bloß nominellen Gemeinschaft der göttlichen Eigenschaften mit der menschlichen Natur könnte von einer unendlichen Wertmitteilung und Genugtuung nicht die Rede sein. Dies ist eine glückliche Inkonsequenz. Dies ist aber auch zugleich ein Beweis, an welchem handgreiflichen Selbstwiderspruch die reformierte Theologie leidet, und wie unverantwortlich es ist, daß sie durch die fanatische Bekämpfung der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi die Christenheit verwirrt.

Noch auf einen anderen Selbstwiderspruch mag hier sofort hingewiesen werden. Die reformierten Theologen wollen durch die Bekämpfung des genus maiestaticum die menschliche Natur Christi vor Zerstörung retten. In der Aufregung des Kampfes werden sie nicht gewahr, daß sie bei diesem Rettungsversuch die

göttliche Natur Christi zerstören. Die Schrift redet von solchen göttlichen Eigenschaften, die Christo erst in der Zeit gegeben sind, wie Matth. 28, 18: „Mir wurde gegeben (ἐδόθη) alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Da die reformierten Theologen diese Aussage nicht auf Christum nach der menschlichen Natur beziehen wollen, so bleibt nur die Beziehung auf Christi göttliche Natur übrig. Damit aber heben sie — wie auch Hase in seinem „Hutterus redivivus“ erinnert[364] — die ewige, wesentliche Gottheit Christi auf, und es bleibt ihnen als „Gottheit“ Christi nichts weiter übrig als ein arianisches Geschöpf oder ein mit göttlicher Würde ausstaffierter sozinianischer Weltregent. Doch dies bringt uns schon zu dem zweiten Punkt, der die reformierte Leugnung der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur charakterisiert. Es ist dieser: durch diese Leugnung treten die reformierten Theologen in Widerspruch nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der Schrift.

B. Die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur ist klare Schriftlehre. Sie ist, um an das eben Gesagte anzuknüpfen, überall dort gelehrt, wo in der Schrift von Christo die göttliche Herrlichkeit im allgemeinen und einzelne göttliche Eigenschaften im besonderen, zum Beispiel Allmacht und Weltherrschaft, als ihm in der Zeit gegeben ausgesagt werden. Wollte man diese Aussagen auf Christum nach seiner göttlichen Natur beziehen, so würde man damit Christi ewige, wesentliche Gottheit leugnen und aus Christo einen in der Zeit gemachten oder gewordenen Gott, ein arianisches Geschöpf, einen unitarischen Weltregenten machen. Wir erinnerten schon oben an Hases Aussprache im „Hutterus redivivus“. Hase selbst glaubt freilich nicht die zwei Naturen in Christo und demnach auch nicht eine Mitteilung der Eigenschaften. Aber er will in seinem „Hutterus redivivus“ die alte lutherische Lehre sowohl objektiv darstellen, als auch im Sinne der alten Lehrer gegen Einwürfe verteidigen. So sagt er auch zur Verteidigung des genus maiestaticum: „Unleugbar werden in der Heiligen Schrift der menschlichen Natur Christi Attribute zugeschrieben, welche ihr nur durch eine Teilnahme an göttlichen Attributen zukommen können. . . . Es wird göttliche Macht und Herrlichkeit Christo beigelegt, teils als erst übertragen im Laufe seines irdischen Lebens, Matth. 11, 27;

364) S. 236.

28, 18; Luk. 10, 22, teils als erst empfangen in seinem überirdischen Leben zum Lohne" (als Folge) „seines auf Erden bewiesenen Gehorsams, Phil. 2, 8—10; Eph. 1, 20 ff.; Hebr. 2, 9; 5, 8 f. Da er nun als Gott nichts empfangen und in nichts erhöht werden kann, so ist hierdurch die Mitteilung göttlicher Attribute an die menschliche Natur klar ausgesprochen. Wofern diese Unterscheidung nicht stattfände, so wäre durch jene Stellen die Gottheit Christi selbst widerlegt, und nichts bliebe übrig als ein arianisches Geschöpf oder ein sozinianischer Weltregent."[365] Was Hase sagt, ist unwiderleglich. Das Axiom der alten Kirche und der Konkordienformel:[366] „Was Christus in der Zeit empfangen hat, hat er nicht nach der göttlichen Natur, nach welcher er alles von Ewigkeit hat, sondern nach der angenommenen menschlichen Natur empfangen" — dies Axiom ist nicht eine dogmatische Konstruktion, sondern Schriftlehre. Damit ist schon das genus maiestaticum hinreichend bewiesen.

Weil aber um diese Materie im Laufe der Zeit sich ein ganzer Sagenkreis herumgelegt hat, und nicht nur gegen einzelne Schriftstellen, sondern auch gegen einzelne Ausdrücke in den Schriftstellen Einsprache erhoben und die klare Sache verwirrt worden ist, so ist es dienlich, die Schriftstellen noch etwas näher anzusehen, welche die Mitteilung sowohl der ganzen göttlichen Herrlichkeit als auch der einzelnen göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart usw.) lehren.

Wenn die Schrift Kol. 2, 9 bezeugt, daß „die ganze Fülle der Gottheit" in Christi menschlicher Natur wie in ihrem *σῶμα* wohne, so lehrt sie damit, daß nicht bloß eine wesenlose Person, sondern der Sohn Gottes in dem ganzen Reichtum des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften ohne jeglichen Abzug (*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*) mit seiner menschlichen Natur vereinigt sei. Wenn ferner die Schrift Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.; Joh. 2, 11 bezeugt, daß der *λόγος* so in das Fleisch eingegangen ist, daß die Jünger an seiner menschlichen Natur seine göttliche Herrlichkeit mit ihren Augen sahen und mit ihren Händen betasteten, so ist damit abermals klar gelehrt, daß das ganze göttliche Wesen mit allen göttlichen Eigenschaften mit der menschlichen Natur Christi nicht bloß nominell, sondern realiter verbunden war. Alle Schriftaussagen, welche Christo nach der menschlichen Natur göttliche

365) Hutterus redivivus, S. 235 f. 366) M. 686, 57.

Herrlichkeit zuschreiben (so namentlich auch Joh. 17, 5: *δόξασόν με ... ἐν τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*), decken das ganze genus maiestaticum, weil die göttliche Herrlichkeit die göttlichen Eigenschaften in sich befaßt.

Dazu kommt nun eine zweite Reihe von Schriftzeugnissen, in denen die einzelnen göttlichen Eigenschaften von Christo nach seiner menschlichen Natur ausgesagt werden.

Die mitgeteilte Allmacht.

Der Hebräerbrief belehrt uns, indem er schon im Alten Testament vorliegendes Zeugnis anführt: „Alles (*πάντα*) hast du untertan zu seinen Füßen. In dem, daß er ihm alles (*τὰ πάντα*) hat untertan, hat er nichts gelassen, das ihm nicht untertan sei.“ 367) In diesen Worten kommt zweierlei zum Ausdruck. Erstlich wird die Christo gegebene Macht nicht als eine beschränkte Macht, sondern als göttliche Allmacht, als Herrschaft über das All, beschrieben. Die auf das All gehende Aussage *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ* wird noch verstärkt durch den Zusatz *ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*. Zum andern kommt hier, wenn wir V. 7 und 9 hinzunehmen, zum Ausdruck, daß diese göttliche Allmacht Christo nach seiner vorangegangenen Erniedrigung, also in der Zeit, nach seiner menschlichen Natur gegeben sei. Beide Gedanken sind auch schon in der Weissagung bei Daniel klar ausgesprochen: die Belehnung mit der Macht in der Zeit, also nach der menschlichen Natur, in den Worten: „Es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn bis zu dem Alten und ward vor denselben gebracht“; die Qualität der gegebenen Macht als göttlicher Macht in den Worten: „Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet.“ 368) Es ist eine Gewalt ohne territoriale Begrenzung und zeitliche Einschränkung. Ferner: Als der auferstandene Heiland seiner Kirche den Auftrag erteilt, in die ganze Welt zu gehen und alle Völker zu lehren (Matth. 28, 19. 20), schickt er — zum Trost der Kirche — die Erinnerung voraus, daß ihm, dem Auferstandenen, eine Macht gegeben wurde (*ἐδόθη*), vermöge welcher er nicht bloß in einem Lande, auch nicht bloß

367) Hebr. 2, 8; Ps. 8, 7; 1 Kor. 15, 27; Eph. 1, 22.
368) Dan. 7, 13. 14.

auf Erden, sondern im Himmel und auf Erden (*ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) unumschränkte Gewalt (*πᾶσα ἐξουσία*) hat.[369] Die Schrift läßt uns auch darüber nicht im Zweifel, daß die göttliche Allmacht schon vor der Erhöhung Christi seiner menschlichen Natur eigen war. Christus ist nach der menschlichen Natur allmächtig nicht erst nach der Erhöhung und durch dieselbe, sondern schon durch die unio personalis, also auch schon im Stande der Erniedrigung. Dies kommt in einer ganzen Reihe von Schriftstellen zum Ausdruck. Auf den Stand der Erniedrigung beziehen sich Matth. 11, 27: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου;* Joh. 13, 3: *πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας;* Joh. 3, 35: *πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* Auch Jes. 9, 5 wird das וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ schon von dem „Kinde“ ausgesagt. Der von der Jungfrau Geborne ist von seiner Geburt an im Besitz der göttlichen Macht und Majestät. Doch die Schrift ist in bezug auf die Mitteilung der göttlichen Macht an die menschliche Natur Christi noch viel ausführlicher. Die Macht, die Toten zu erwecken und das Weltgericht zu halten, sind sicherlich Betätigungen nicht eines donum finitum, sondern der göttlichen Allmacht. Diese Funktionen aber sind Christo gegeben, *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.* Hierbei ist es einerlei, ob man übersetzt: „weil er ein Menschensohn ist“ oder: „weil er der Menschensohn ist“. In jedem Falle ist von der göttlichen Allmacht die Rede, die Christo nach seiner menschlichen Natur in der Zeit gegeben ist.[370] Auch Christi Wunder beweisen, daß die Allmacht seiner menschlichen Natur durch Mitteilung eigen war. Christus tut nämlich nicht Wunder wie die Propheten und Apostel,

---

369) Matth. 28, 18. Wer, wie Danäus gegen Chemnitz (Examen libri Chemnitii, p. 398), behauptet, hier sei nicht göttliche Macht, sondern potestas longe inferior beschrieben, mit dem ist nicht weiter zu verhandeln.

370) Frank verfällt der modern-theologischen Phrase, wenn er (Theol. d. F. C. III, 294) sagt: „Wer möchte gegenwärtig noch jene Schriftaussage, daß Christo die Macht gegeben sei, auch Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist (Joh. 5, 27), unmittelbarerweise dahin deuten, daß Christo solche Macht übertragen worden“ (quia Filius hominis est, diese Worte der F. C. läßt Frank aus), „quatenus carnem et sanguinem habet?“ Die Schriftworte Joh. 5, 27 brauchen gar nicht dahin gedeutet zu werden, sondern sie lauten dahin, wie Meyer z. St. richtig bemerkt: „Diese Macht (der Gerichtshaltung) hat ihm der Vater gegeben, weil er ein Menschensohn ist, das heißt, weil er Mensch ist, mithin die Gerichtsbefugnis nicht von selbst haben kann und sie nicht haben würde, wenn sie ihm nicht vom Vater gegeben wäre.“

die bei ihrem Wundertun eine fremde Allmacht offenbarten (wie Petrus ausdrücklich Apost. 3, 12 bekennt: „Was sehet ihr auf uns, als hätten wir diesen wandeln gemacht durch unsere eigene Kraft?"), sondern Christus tut, wie auf der Hochzeit zu Kana, Wunder durch eigene Allmacht, *ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Und das haben die Jünger auch erkannt. Sie bezeugen, daß sie an Christo, als er unter ihnen wohnte, also an seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung, göttliche Herrlichkeit schauten, *τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*.[371] Ja, durch Mitteilung ist die göttliche Allmacht der menschlichen Natur Christi dermaßen eigen, daß die Schrift die Allmachtswirkung auch direkt von der menschlichen Natur Christi aussagt: *ἡ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις*,[372] und: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*.[373] (Konkordienf., S. 686, 59.) Über die sogenannten abstrakten Redeweisen beim zweiten genus ist später noch mehr zu sagen. So klar und reichlich lehrt die Schrift die tatsächliche Mitteilung der göttlichen Allmacht an die menschliche Natur.

Aber hiermit haben wir die geschichtliche Wirklichkeit, wie sie uns in der Schrift entgegentritt, noch nicht vollständig gezeichnet. Neben der mitgeteilten Allmacht gewahren wir an Christo im Stande der Erniedrigung nach der menschlichen Natur auch beschränkte Macht. Diese beschränkte Macht lehrt die Schrift, wenn sie berichtet, daß Christus müde wurde, ein Engel vom Himmel ihn stärkte, die Diener der Juden ihn griffen und banden, und danach die Heiden ihn auf die Schädelstätte führten und ans Kreuz hefteten.[374] Wie ist dies Nebeneinander von Allmacht und beschränkter Macht aufzufassen? Wir sind hier nicht aufs Raten und die theologische Spekulation angewiesen. Die Schrift selbst gibt uns klaren Aufschluß darüber, woher es kam, daß der müde und schwach wurde, ja, litt und starb, in dessen menschlicher Natur doch die ganze Fülle der Gottheit, und speziell auch die Allmacht, wohnte. Die Schrift erklärt diese Tatsache mit dem Hinweis auf das Amt, das Christus unter den Menschen und für die Menschen auf Erden auszurichten hatte. Dies Amt bestand nicht darin, daß er hier auf

371) Joh. 2, 11; 1, 14. Hodge dagegen sagt: "The human nature of Christ is no more omniscient or almighty than the worker of a miracle is omnipotent." (*Syst. Theol.* II, 417.)

372) Joh. 6, 55. 373) 1 Joh. 1, 7.

374) Joh. 4, 6; Luk. 22, 43; Joh. 18, 12; Luk. 23, 33.

Erden unter den Menschen als Gott paradiere, sondern darin, daß er an Stelle der Menschen leide und sterbe und durch seinen Tod die Macht nehme dem, der des Todes Gewalt über die Menschen hatte. Soweit es die Ausrichtung dieses Amtes erforderte, begab sich Christus des Gebrauchs der in ihm wohnenden göttlichen Allmacht. Er besaß die Allmacht, aber er gebrauchte sie nicht, sondern ließ sie in sich „ruhen". Christus war arm, schwach, litt und starb *ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου* (Irenäus). Und das ist wiederum nicht menschliche Spekulation, nicht kirchenväterliche und „lutherische Dogmatik", sondern diese Erklärung gibt Christus selbst, wenn er in bezug auf seinen Tod sagt: „Niemand nimmt es (das Leben) von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen."[375] Daß aber diese Macht, nach Belieben zu sterben und zu leben, auf Christum nach seiner menschlichen Natur zu beziehen ist, versteht sich von selbst, da Christo nach seiner göttlichen Natur Leiden, Sterben und Auferstehen nicht zugeschrieben werden darf, *ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον.*[376] Hierüber ist bei der Lehre von den Ständen Christi mehr zu sagen. Aber auch schon hier ist uns klar: die beschränkte Macht, die wir an Christo im Stande der Erniedrigung gewahren, besteht nicht in der Ablegung der Allmacht, sei es nach der göttlichen, sei es nach der menschlichen Natur, sondern im freiwilligen Verzicht auf den Gebrauch der Macht in der menschlichen Natur.

Die mitgeteilte Allwissenheit.

Die Heilige Schrift schreibt Christo nach seiner menschlichen Natur nicht bloß außerordentliches menschliches Wissen,[377] sondern auch göttliches Wissen oder die Allwissenheit zu. Wie Christus ganz anders Wunder tut als die Propheten und Apostel, nämlich aus eigener Allmacht, so redet er auch in seinem prophetischen Amt *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* ganz anders als die Propheten und Apostel. Während diese, wie Johannes der Täufer, *ἐκ τῆς γῆς*, von der Erde her, reden, das heißt, aus Offenbarung, die auf Erden geschieht (durch Inspiration), so redet Christus als *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος*, was er „im Rate der heiligen Dreieinigkeit" gesehen und gehört hat und fortgehend und ununterbrochen bei seiner Verkündigung auf Erden sah und

375) Joh. 10, 18. 376) 1 Tim. 6, 16. 377) Luk. 2, 52.

hörte als ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός und als ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.[378] Mit andern Worten: Christus lehrte auf Erden nicht aus menschlichem, sondern aus seinem göttlichen Wissen, dessen Quelle das nicht unterbrochene trinitarische Verhältnis war. Da nun aber dies Lehren Christi sich in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur Christi vollzog, so war seine menschliche Natur des göttlichen Wissens teilhaftig. Dies kommt auch zum Ausdruck, wenn es in demselben Zusammenhang von Christo als dem Gesandten Gottes κατ' ἐξοχήν heißt, daß Gott ihm den Geist οὐκ ἐκ μέτρου[379] gibt, während die Gläubigen nur Gnadengaben κατὰ τὸ μέτρον[380] haben. Die Geistesgabe οὐκ ἐκ μέτρου ist nach dem Kontext Bezeichnung des mitgeteilten göttlichen Wissens.[381] — Ferner, wenn Christus bei seiner Lehrtätigkeit auf Erden Herzenskündiger war — er bedurfte ja nicht, daß ihm jemand Zeugnis gebe von einem Menschen, αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ[382] —, so hat er in seiner menschlichen Natur göttliches Wissen gebraucht, da nach der Schrift das Herzenskündigersein Gott allein zukommt, ὁ καρδιογνώστης θεός.[383]

Daneben war in Christo im Stande der Erniedrigung nach der menschlichen Natur auch beschränktes Wissen. Luk. 2,

378) Joh. 3, 31. 32; 1, 18; 3, 13. Es ist auffallend, wie man hier dem klaren Wortsinn aus dem Wege gegangen ist. Christus hat auf Erden die „göttlichen Dinge“ bezeugt, weder weil er zuvor im Himmel war (Nösgen, Geschichte der ntl. Off. I, 218), noch weil er nachher in den Himmel gefahren ist (Meyer zu Joh. 1, 18), noch auch weil er jeden Tag zum Zweck des Lernens im Geist in den Himmel fuhr (Böhl, Dogmatik, S. 340), sondern weil seinem ἐξηγεῖσθαι auf Erden das εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός und ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι gleichzeitig war. Das trinitarische Verhältnis wurde durch die Menschwerdung nicht unterbrochen. Die ganze Sinnlosigkeit der gegenteiligen Auffassung kommt in einer Bemerkung der englischen Ausgabe des Meyerschen Kommentars zum Ausdruck: "He, while on earth, was still in heaven (3, 13), yet not *de facto*, but *de jure*." Hiernach wäre der Gedanke der: Weil Christus zwar ein Anrecht an den Himmel hatte, aber doch nicht tatsächlich im Himmel war, konnte er die himmlischen Dinge enthüllen, zu denen kein Mensch Zutritt hat. Richtig aber Dummelow zu "which is in heaven": "Some important authorities" (א B L) "omit these words, which, if genuine, affirm that our Lord was at the same time on earth and in heaven, in a state of humiliation and in a state of glory."

379) Joh. 3, 34. 380) Eph. 4, 7.

381) Das Richtige hat hier de Wette gegen Meyer. Vgl. auch Philippi IV, 1, 296. 442 sowie Hengstenberg und Keil z. St. Quenstedt II, 232 sq.

382) Joh. 2, 24. 25 usw. 383) Apost. 1, 24; 15, 8; 1 Kön. 8, 39.

52: *προέκοπτε σοφίᾳ;* Mark. 13, 32: *οὐδὲ ὁ υἱός*, scil. *οἶδε περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης*. Wir müssen auf Grund der Schrift in Christo nach der menschlichen Natur ein doppeltes Wissen unterscheiden: das Wissen, das der menschlichen Natur von der göttlichen durch die persönliche Vereinigung mitgeteilt wird, und das Wissen, welches der menschlichen Natur als natürliche, wesentliche Eigenschaft zukommt. Das erstere ist unendlich (omniscientia), das letztere ist endlich und des Wachstums fähig (scientia naturalis, habitualis, experimentalis). Wenn die Schrift berichtet, daß JEsus an Weisheit zugenommen habe, *προέκοπτε σοφίᾳ*, so ist das nicht von einem bloß scheinbaren, sondern von einem wirklichen Wachstum zu verstehen,[384] aber nach dem natürlichen, der menschlichen Natur wesentlichen Wissen. Wie konnte aber in ein und derselben Person beschränktes Wissen neben dem göttlichen Wissen sich finden? In derselben Weise wie in ein und derselben Person neben der Allmacht beschränkte Macht, Ohnmacht und Tod Tatsache war. Wie die göttliche Allmacht, so betätigte sich auch das göttliche Wissen im Stande der Niedrigkeit nicht immer in der menschlichen Natur, sondern nur so weit, als es zur Ausrichtung des Amtes Christi nötig war. So betätigte sich das göttliche Wissen in der menschlichen Natur nicht in bezug auf den Tag und die Stunde des Endes der Welt,[385] weil der Jüngste Tag nicht Gegenstand der Verkündigung auf Erden ist, sondern nach göttlicher Ordnung den Menschen verborgen bleiben soll. Wir haben daher zu sagen: Wie *ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου*, das heißt, durch Nichtbetätigung der göttlichen Allmacht in der menschlichen Natur, in dieser Natur neben der Allmacht beschränkte Macht, Armut, Müdigkeit, Leiden und Sterben statthat, so ist auch *ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου*, durch Nichtbetätigung des göttlichen Wissens in der menschlichen Natur, in dieser Natur neben der göttlichen Allwissenheit beschränktes Wissen. Man hat freilich gesagt, es sei schwer, ja unmöglich, sich in bezug auf die mitgeteilte Allwissenheit einen actus primus (die Allwissenheit im ruhenden Zustand gedacht) und einen actus secundus (die Allwissenheit in Betätigung gedacht) vorzustellen. Die reformierten Theo-

384) Äg. Hunnius: Verissimum est, quod Lucas scribit, puerum Iesum sapientia crevisse, *non simulate profecto*, sed in rei veritate, ut Lucas scribit, coram Deo et hominibus. (Libelli quatuor de pers. Christi, p. 70.) Dazu Luther, St. L. XII, 155 f.

385) Mark. 13, 32. Überaus gründlich behandelt diese Stelle exegetisch und dogmenhistorisch Quenstedt II, 255 f. und I, 6 f. Vgl. Luther XII, 155 f.

logen spotten hier. Auch die *Princeton Review* redete hier vor einigen Jahren von "nonsense".[386] Man muß die Schwierigkeit zugeben. Auch die alten lutherischen Theologen sind sich der Schwierigkeit bewußt gewesen. Aber, genau zugesehen, ist die begriffliche Schwierigkeit bei der Nichtbetätigung der Allwissenheit nicht größer als bei der Nichtbetätigung der Allmacht. Die Tatsache, daß der arm sein, leiden und sterben konnte, mit dem die göttliche Allmacht und das göttliche Leben persönlich vereinigt blieb, ist nicht begreiflicher als die Tatsache, daß der etwas nicht wissen konnte, mit dem die göttliche Allwissenheit persönlich vereinigt war. Die „begriffsmäßige Schwierigkeit" beginnt nicht erst bei dem doppelten Wissen, das wir geschichtlich an Christo gewahren, sondern liegt weiter zurück. Sie liegt da, daß der unendliche Gott und der endliche Mensch ein Ich bilden. Wer diese Grundtatsache trotz ihrer „begriffsmäßigen Schwierigkeit" als Tatsache auf das Zeugnis der Schrift hin annimmt, auch Müdigkeit, Leiden und Sterben beim Verbundensein mit der Person des Sohnes Gottes zugibt, der offenbart das Gegenteil von Weisheit und Wissenschaftlichkeit, wenn er nun hinterher bei den einzelnen von der Schrift bezeugten Tatsachen dieses wunderbaren gottmenschlichen Lebens sich so aufregt, daß er von "nonsense" redet, wenn es sich wie um "retracted omnipotence", so auch um "retracted omniscience" handelt. Um das Ruhen des göttlichen Wissens in der menschlichen Natur Christi in etwas zur Anschauung zu bringen, haben alte Theologen daran erinnert, daß beim Menschen im Schlafzustande das Wissen nicht abhanden komme, sondern nur ruhe oder sich auf den actus primus reduziere.[387] Das ist richtig. Es gibt sicherlich ein ruhendes Wissen. Es war zu einer Zeit in der Psychologie nicht unrichtig von einem „unter die Schwelle des Bewußtseins gesunkenen" Wissen die Rede. Aber es ist gut, wenn die alten Lehrer erklären, daß sie mit dem Analogon des menschlichen Wissens nichts beweisen, sondern aus der Schrift bereits Feststehendes nur in etwas veranschaulichen wollen. Bei Christo handelt es sich um in der menschlichen Natur ruhendes göttliches Wissen. Es ist zuzugeben, daß das göttliche Wissen, für sich genommen, nicht als ruhend,

386) Jahrgang 1910, p. 692: "Retracted omniscience is, of course, not omniscience at all. To speak of *potential* omniscience is simply to talk nonsense."

387) Ag. Hunnius' Libelli quatuor de pers. Christi, p. 72 sq.; bei Baier III, 57.

sondern stets als tätig (als actus purissimus) zu denken sei. Aber es handelt sich hier nicht um das göttliche Wissen für sich genommen, sondern um das göttliche Wissen, insofern es in die menschliche Natur Christi eingegangen ist und in dieser menschlichen Natur sich betätigt oder nicht betätigt,[388] gerade wie die göttliche Allmacht nach dem Bedürfnis des auszurichtenden Amtes sich in der menschlichen Natur betätigte oder nicht betätigte. Aber wo bleibt dabei die Einheit des Bewußtseins in Christo? Nun, wir stehen hier nicht einer Theorie, sondern einer Tatsache gegenüber. Die Schrift sagt von der einen Person Christi sowohl das unbeschränkte göttliche Wissen als auch das beschränkte menschliche Wissen aus, wie wir oben gesehen haben. Es kommt doch schließlich nicht darauf an, ob wir uns etwas „denken" können, sondern ob etwas Tatsache sei. Daran erinnert sogar Böhl, wenn er in bezug auf die göttliche Allwissenheit in Christo sagt: „JEsus Christus, die ewige Weisheit, wendete diese Weisheit nicht an. Rationell erklären läßt sich das nicht; wir können nicht angeben, wie er die Allweisheit verleugnen und sozusagen vergessen konnte. Aber daß er sie nicht anwandte, steht historisch fest." [389]

Die mitgeteilte Allgegenwart.

Schon in den Vorbemerkungen zum genus maiestaticum wurde darauf hingewiesen, daß die Teilhaberschaft der menschlichen Natur des Sohnes Gottes an seiner göttlichen Allgegenwart ganz besonderen Widerspruch hervorgerufen habe. Die reformierten Theologen begnügen sich an diesem Punkte nicht mit einem emphatisch wiederholten Ἀδύνατον,[390] sondern hier glauben sie ein Recht zu haben, von einer „ungeheuerlichen Erdichtung" (monstrosum figmentum), „gottlosen Ungeheuerlichkeit" (impium monstrum) zu reden und den Lutheranern den letzten Rest von Verstand abzusprechen.[391] Eine Anzahl Ausdrücke, die reformierte Theologen zur Charakterisierung der mitgeteilten göttlichen Gegenwart gebrauchen, gibt man nur mit Widerstreben im Druck wieder. Sie erklären sich nur aus

---

388) Quenstedt II, 248. 389) Dogmatik, S. 338.

390) So z. B. Sadeel, De veritate hum. nat. Christi, p. 18 sqq.; bei Frank III, 356.

391) Admonit. Neostad., c. 8, p. 265; Beza, P. I, Respons. ad act., p. 144; Danäus, Examen libri Chemnitii, p. 441. Bei Quenstedt II, 268; bei Frank III, 394.

dem Fanatismus des Parteigeistes.[392] Auch Loofs von Halle regt sich in diesem Punkt so auf, daß er in der dritten Auflage der Herzogschen Realenzyklopädie den Reformator der Kirche vor aller Welt als einen Mann darstellt, der „völligsten Nonsens" und „Absurditäten" geredet habe.[393] Welches Defizit an geistlichem und natürlichem Verständnis der Sache bei Loofs dieser Kritik Luthers zugrunde liegt, wird bei der folgenden Darlegung zutage treten. Zunächst wenden wir uns der reformierten Bestreitung der mitgeteilten göttlichen Allgegenwart zu.

Die so überaus energische reformierte Bestreitung der Mitteilung der göttlichen Allgegenwart an die menschliche Natur Christi ist wiederum zunächst unter der Rubrik Selbstmord unterzubringen. Bei Loofs steht die Sache etwas anders. Loofs erhebt gegen Luther den Vorwurf, daß dieser die Christologie „in das Schema der Zweinaturenlehre gezwängt" habe. Loofs leugnet also die „Zweinaturenlehre", das heißt, die Verbindung von Gott und Mensch zu einem Ich oder zu einer Person. So kann bei ihm auch von einer Mitteilung göttlicher Eigenschaften, speziell der göttlichen Allgegenwart, an die menschliche Natur nicht die Rede sein. Loofs ist Luthers Lehre von einer der menschlichen Natur Christi mitgeteilten göttlichen Allgegenwart deshalb „völligster Nonsens", weil ihm die ganze Sache, die unio *personalis* von Gott und Mensch, „völligster Nonsens" ist. Loofs hat wie alle Leugner der „Zweinaturenlehre" seinen Standort extra ecclesiam genommen. Aber anders steht es bei den reformierten Theologen. Diese wollen den Unitariern gegenüber mit Ernst an der Zweinaturenlehre, das heißt, an der Menschwerdung des Sohnes Gottes, festhalten. Sie wollen die Tatsache nicht bloß gelten lassen, sondern auch verteidigen, daß die menschliche Natur des Sohnes Gottes an seiner göttlichen Person nicht bloß nominellen, sondern wirklichen Anteil habe. Sie bestreiten jedoch aufs heftigste, daß die menschliche Natur des Sohnes Gottes an seiner göttlichen Allgegenwart teilhaben könne, weil die Endlichkeit des Unendlichen nicht fähig sei.

---

392) Quenstedt II, 268: Helena ubiquitaria (Danäus). In der Admonit. Neost. heißt es in der eben angeführten Stelle c. 8, p. 265: Sicut simia [Affe] semper est simia, etiam induta purpuram, ita ubiquitas corporis semper est monstrosum figmentum, quocunque nomine eam appellent, seu maiestatem, seu modum dextrae Dei, seu esse personale, seu omnipraesentiam, seu realem communicationem idiomatum etc.

393) RE.3 sub Christologie.

Hiermit haben sie, wie gesagt, die Waffe gegen die eigene Brust gekehrt. Die göttliche Person des Sohnes Gottes ist zugestandenermaßen nicht weniger unendlich als seine göttliche Allgegenwart. Daher reden sie jedes Wort, das sie gegen die Teilhaberschaft der menschlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart vorbringen, auch gegen die Teilhaberschaft an der göttlichen Person des Sohnes Gottes und somit wider sich selbst. Die reformierten Theologen kommen über das ihnen von allem Anfang an entgegengehaltene aut — aut nicht hinweg, daß sie entweder die mitgeteilte göttliche Allgegenwart zugeben oder auch die mitgeteilte göttliche Person leugnen müssen, weil die göttliche Allgegenwart des Sohnes Gottes nicht größer ist als die göttliche Person des Sohnes Gottes. Auch die einzelnen Gegenreden, zum Beispiel, daß sonderlich infolge der mitgeteilten göttlichen Allgegenwart Christus aufhöre, ein wahrer Mensch und ein wahrer Hoherpriester zu sein, und in eine gespenstige Erscheinung verwandelt werde,[394] treffen, wenn sie treffen, mit gleichem Gewicht die mitgeteilte göttliche Persönlichkeit. Wenn Hodge meint: "Omnipresence and omniscience are not attributes of which a creature can be made the organ", so vergißt er hinzuzusetzen: „Also kann die menschliche Natur Christi auch nicht das Organ der göttlichen Person des Sohnes Gottes sein, und deshalb haben offenbar die Unitarier wider uns recht, und wir reformierten Theologen bestreiten den Lutheranern gegenüber, was wir doch den Unitariern gegenüber mit allem Ernst zu behaupten bestrebt sind." Das ist der Selbstmord, den die reformierten Theologen durch die Bestreitung der mitgeteilten göttlichen Allgegenwart begehen. Leugnung der Teilnahme an der göttlichen Allgegenwart ist sachlich Leugnung der Teilnahme an der göttlichen Person.

Aber der reformierte Protest gegen die Mitteilung der göttlichen Allgegenwart an die menschliche Natur Christi ist auch ein Protest gegen die Schriftaussagen, welche diese Allgegenwart ausdrücklich lehren. Die Schrift belehrt uns Eph. 4, 10 dahin, daß Christus über alle Himmel aufgefahren sei, um das All zu erfüllen, *ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Man hat *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* auf die Erfüllung der Weissagungen und die Vollendung des Erlösungswerkes beziehen wollen. Aber diese Deutung von *τὰ πάντα* ent-

394) Hodge II, 416 f.; Böhl, S. 344 f.

spricht nicht dem Wortlaut und dem Zusammenhang. Die Worte: vom Himmel hinabfahren und dann wieder: über alle Himmel, das heißt, über alles Geschaffene, auffahren zu dem Zweck, *τὰ πάντα* zu erfüllen, weist prima facie auf ein Verhältnis zum Weltall hin und nicht auf ein Verhältnis zur Weissagung oder zum Erlösungswerk. Meyer lehnt daher ganz richtig, gerade wie die alten lutherischen Theologen, die Beziehung auf die Erfüllung der Weissagungen und die Vollbringung des Erlösungswerkes ab und setzt hinzu: „Nein, Christus, zur Gemeinschaft des Weltregiments erhoben, erfüllt die ganze Welt, *τὰ πάντα*." Aber man hat der Aussage des Textes dann wieder durch die Erklärung Gewalt angetan, daß hier an eine Erfüllung mit der bloßen Wirksamkeit zu denken sei. So auch Meyer, wenn er zu den Worten: „Christus, zur Gemeinschaft des Weltregiments erhoben, erfüllt die ganze Welt" hinzusetzt: „durch seine erhaltende und regierende Wirksamkeit". Meyer glaubt, sagen zu dürfen, daß „hier so wenig wie Eph. 1, 23 oder sonstwo" von der von Faber Stapulensis und den lutherischen Theologen verfochtenen „Ubiquität des Leibes Christi" die Rede sei. Aber Meyer gerät mit seiner Meinung in Widerspruch zu dem Kontext. Der im Text vorliegende Gegensatz zwischen „hinabfahren" und „auffahren", *ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς*, bringt nicht bloß eine ausgeübte Wirkung, sondern eine persönliche Gegenwart zum Ausdruck. Wie nicht bloß eine Wirksamkeit, sondern eine Person hinabgestiegen ist, so ist auch nicht bloß eine Wirksamkeit, sondern eine Person hinaufgestiegen über alle Himmel. Und sie, diese Person, *ὁ ἀναβάς*, erfüllt das All. Es kann nur noch gefragt werden, ob hier von der Person Christi nach der göttlichen oder nach der menschlichen Natur die Rede sei. Die Beziehung auf Christum nach der göttlichen Natur würde den Gedanken ergeben, daß der ewige Sohn Gottes nicht von Anfang an, sondern erst nach seiner Menschwerdung und der darauffolgenden Erhöhung das Universum erfülle. Diesen Gedanken weist man aber allerseits ab. So bleibt uns, wenn wir den Schriftworten nicht Gewalt antun wollen, wahrhaftig nichts anderes übrig, als hier — in Anlehnung an Meyers Worte — die Lehre ausgedrückt zu finden: „Christus, zur Gemeinschaft des Weltregiments erhoben", also nach der menschlichen Natur, „erfüllt die ganze Welt, *τὰ πάντα*."[395]

395) Streng textgemäß paraphrasiert Eph. 4, 10 Balduin: Adscendit Christus *ὑπεράνω πάντων οὐρανῶν*, longe super omnes coelos. Ergo nul-

Was Meyer und auch die meisten neueren Schriftausleger veranlaßt, hier und an parallelen Stellen dem klaren Wortsinn aus dem Wege zu gehen, ist offenbar der Schreck vor der „Ubiquität" der menschlichen Natur Christi. Und dieser Schreck kommt daher, daß man die irrige Vorstellung von einer lokalen Ausdehnung des Leibes Christi nicht los werden kann. Doch dies bezieht sich schon auf die bald näher zu erörternde Art und Weise der Allgegenwart Christi nach seiner menschlichen Natur. Hier handelt es sich zunächst nur darum, ob in der Schrift die Tatsache der Allgegenwart nach der menschlichen Natur bezeugt sei. Und dieses Zeugnis liegt vor in den Worten: *Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*[396] Auch Eph.

lum prorsus coelum ex *creatis* illis potest esse locus Christi, ad quem ista sua adscensione pervenit. Ideo mox additur, Christum ita longe supra omnes coelos adscendisse, *ut impleret omnia*, certe non ecclesiam suam, sed omnia; non donis suis, ut Beza in Glossa marginali interpretatur, sed *corpore suo*, quo in coelos adscendit, ut jam potentissime et *praesentissime* dominetur omnibus creaturis. Et sic Theophylactus hunc locum exponit: ob hanc causam, inquit, haec omnia efficit, ut omnia impleat dominatu operationeque sua, idque in carne, quandoquidem divinitate jam ante cuncta compleret. *Fructus* hujus exaltationis in exemplo evidentissimo ostenditur, nimirum in largissima donorum suorum communicatione in ecclesia, de qua ita loquitur: „Et ipse dedit quosdam quidem apostolos" etc.

396) Die viel zitierten Worte von Ökumenius und Theophylakt geben die Lehre der Schrift wieder: *Καὶ γὰρ καὶ γυμνῇ τῇ θεότητι πάλαι τὰ πάντα ἐπλήρου καὶ σαρκωθεὶς ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ κατέβη καὶ ἀνέβη.* Daß Meyer auch in diesen Worten die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur nicht ausgedrückt findet, ist ein Beweis für die Macht des dogmatischen Vorurteils, von dem er sich beherrschen läßt. Was den Kontext von Eph. 4, 10 betrifft, so steht die Sache so: der Apostel leitet aus dem Umstande, daß der über alle Himmel erhöhte Christus das All erfüllt oder durchdringt, V. 10, die Spendung der Gaben an die Kirche ab, V. 11: *Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ.*, und kehrt damit zum Ausgangspunkt seiner Darlegung V. 7 zurück: „Einem jeden unter uns wurde die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi gegeben." — Wie Meyer, so ergeht es auch Salmond in *The Expositor's Bible* zu Eph. 4, 10. Salmond ist bestrebt, die Worte, wie sie dastehen, zu ihrem Recht kommen zu lassen. Aber durch das Gespenst der räumlichen Ausdehnung erschreckt, die er sich vormalt und den Lutheranern andichtet, geht er dann der Schriftwahrheit aus dem Wege. Er sagt zunächst ganz richtig: "As in 1, 23 the verb" (*πληροῦν*) "has the sense of *filling*, and *τὰ πάντα* is to be taken again *in its widest application*", nämlich als die ganze Welt oder das Universum bezeichnend. "The thought is the larger one that the object of Christ's ascension was that He might enter into regal

1, 20—23 ist ausgesagt, daß Christus nach seiner menschlichen Natur sowohl dem All als der christlichen Kirche gegenwärtig ist. Daß hier von Christo nach der menschlichen Natur die Rede sei, geht hervor aus den Worten: Gott „hat ihn von den Toten auferweckt und gesetzt zu seiner Rechten im Himmel". Daß Christus nach der menschlichen Natur dem All (Universum) gegenwärtig sei, kommt zum Ausdruck in den Worten: Gott „hat ihn gesetzt zu seiner Rechten im Himmel über (ὑπεράνω) alle Obrigkeit und Gewalt und Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und hat alles (πάντα) unter seine Füße getan". Und daß Christus nach seiner menschlichen Natur wie dem All, so auch der Kirche gegenwärtig sei, ist ausgesagt in den Worten: „und hat ihn gegeben als Haupt über alles der Gemeinde (τῇ ἐκκλησίᾳ), die ja (ἥτις) sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt". Trefflich

---

relation *with the whole world*, and in that position and prerogative bestow His gifts as He willed and as they were needed. He was exalted in order that He might take kingly sway, fill the universe with His activity as its Sovereign and Governor, and His Church with His presence as its Head, and provide His people with all needful grace and gifts. In Old Testament prophecy to 'fill heaven and earth' is the note of Deity (Jer. 23, 24)." Aber durch alles, was Salmond über des erhöhten Christus Beziehung zur ganzen Welt und zur Kirche, über Christi Gegenwart in der Welt als ihr Herrscher und über Christi Gegenwart in der Kirche als ihr Haupt aussagt — durch alles macht er einen Strich, indem er die Beziehung der im Text genannten großen Dinge auf die menschliche Natur leugnet. Und das tut er deshalb, weil er die Vorstellung von einer räumlichen Ausdehnung der menschlichen Natur Christi in sich erzeugt und dann auch den Lutheranern unterschiebt. In seine Ausführung nämlich verflicht er die folgende Bemerkung: "Nor is there anything to suggest that the ubiquity of Christ's body is in view, as some Lutherans have argued (Hunnius, Calov, etc.). The idea that is in the paragraph is not that of a 'diffused and ubiquitous corporeity,' as Ellicot well expresses it, but that of a 'pervading and energizing omnipresence.'" Was Ellicot „gut ausdrückt", die "diffused and ubiquitous corporeity", ist allerdings nicht im Text. Sie findet sich aber auch nicht bei den Lutheranern, sondern nur in der Phantasie der reformierten Theologen. Deshalb leugnen sie gegen den Wortlaut der Schrift die Christo nach der menschlichen Natur mitgeteilte wirksame Allgegenwart, und ihre Gedanken über Eph. 4, 10 verlaufen in dem folgenden „abortus", wie Dannhauer es ausdrückt: Christus humana suá natura ascendit in coelos hoc fine, ut Deitate omnia impleat, tanquam ascensione ideo opus habuisset, ut ea natura, qua jam ante ascensionem omnia implesset, omnia impleret. (*Hodos.* VIII, 396.)

stellt Chemnitz heraus, was an dieser Stelle über Christi Herrschaft im All ausgesagt wird, indem er Christi Herrschaft mit der Herrschaft weltlicher Könige vergleicht. Weltliche Herrscher herrschen über ihr Gebiet in absentia; Christus nach seiner erhöhten menschlichen Natur ist überall in dem beherrschten Gebiet gegenwärtig. „Die Menschheit (humanitas) Christi" — sagt er — „herrscht im Logos und mit demselben über alle Dinge nicht aus der Ferne, oder durch einen unermeßlichen Zwischenraum getrennt, . . . wie es die Art der Könige ist, wenn ihre Herrschaft sich weithin über viele und entfernte Provinzen erstreckt, sondern wie sie" (die humanitas) „im Logos ihre Existenz hat, so hat sie auch, insofern sie am Logos persönlich hängt, im Logos alle Dinge vor sich gegenwärtig." Man muß hier, fügt Chemnitz hinzu, nicht an die wesentlichen und natürlichen Eigenschaften der menschlichen Natur denken, sondern an die Eigenschaften, welche ihr durch die persönliche Vereinigung und durch die Erhöhung über alle Namen und über alle Dinge zukommen.[397] Und daß Christus durch die Erhöhung der Kirche zum Haupt gegeben wurde, ist nach unserer Stelle nicht so zu denken, als ob das erhöhte Haupt von der Kirche auf Erden geschieden wäre, sondern das Gegenteil kommt zum Ausdruck. Die Kirche steht zu ihrem erhöhten Haupt in dem Verhältnis, daß sie sein Leib, τὸ σῶμα αὐτοῦ, ist, und als Leib ist sie die Fülle, das heißt, das Erfüllte, dessen, der alles in allem erfüllt, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Mit dem Genus, daß Christus nach seiner erhöhten Menschheit das All (τὰ πάντα) erfüllt, begründet der Apostel die Spezies, daß er auch die Kirche, die ja sein Leib ist, erfülle. So kommt Eph. 1, 20—23 allerdings klar zum Ausdruck, daß Christus nach seiner Menschheit Welt und Kirche mit seiner wirksamen Allgegenwart erfüllt.[398] Auch

397) De duabus naturis, c. 30, p. m. 205.

398) In der Auffassung von πλήρωμα an unserer Stelle gehen bekanntlich die Ausleger in allen Windrichtungen auseinander. Harleß z. B. meint, Spezialuntersuchungen hätten ergeben, „daß πλήρωμα im Neuen Testament nur im aktiven Sinne gebraucht werde, so daß der damit verbundene Genitiv das erfüllte Objekt bezeichne". Diese Fassung würde, auf unsere Stelle angewandt, nicht den Sinn ergeben, daß Christus die Kirche erfüllt, sondern den entgegengesetzten, daß die Kirche Christum erfülle. Dagegen sind andere (z. B. Fritzsche zu Röm. 11, 12) der Meinung, daß die passive Bedeutung von πλήρωμα die gewöhnlichste im Neuen Testament sei. Philippi hält sogar dafür, „daß wir für das Neue Testament mit der passiven Bedeutung vollkommen ausreichen". Mit Recht hat man daran erinnert, daß mit πλήρωμα viel unnötige Künstelei

alle Schriftstellen, die den Menschen Christus als zur Rechten Gottes erhöht und sitzend beschreiben, lehren eo ipso, daß dem Menschen Christus wie die Allmacht, so auch die Allgegenwart

---

getrieben worden ist. *Πλήρωμα* kann, wie das deutsche „Fülle“, aktiv und passiv gebraucht werden. Der Zusammenhang muß jedesmal entscheiden. Wenn wir hier *πληροῦσθαι* als Deponens zu nehmen haben = „erfüllen“, wie fast allgemein zugegeben wird, so müssen wir *πλήρωμα* passivisch als das von Christo Erfüllte fassen. Das ergibt den trefflich in den Zusammenhang passenden Gedanken: „Christus, der das All erfüllt, erfüllt speziell auch die Kirche, die ja sein Leib ist, und die wegen des von ihm ausgehenden *πληροῦσθαι* als sein *πλήρωμα*, das von ihm Erfüllte, bezeichnet wird.“ Auch die Fassungen: *πλήρωμα* = das „Vollmaß“ Christi und die andere = „Ergänzung“, supplementum, Christi (als des Hauptes der Kirche) sind hier ausgeschlossen, weil *πλήρωμα* und *πληροῦσθαι* nicht nur nebeneinander stehen, sondern sich auch aufeinander beziehen: das *πλήρωμα* ist das Resultat von *πληροῦσθαι*. Daher müssen wir bei beiden denselben Begriff festhalten. Auf diese „paronomasia“ weist Fritzsche mit Recht hin und setzt hinzu: eadem *substantivo*, quae *verbo* notio insit necesse est. Wäre *πλήρωμα* = „Vollmaß“, so müßte *πληροῦσθαι* gefaßt werden: „das Vollmaß herstellen“, und wir hätten den Gedanken: Die Kirche ist „das Vollmaß dessen, der das All in allem auf das Vollmaß bringt“. Und wäre *πλήρωμα* = „Ergänzung“ oder Supplement Christi, so hätten wir den Sinn: Die Kirche ist „das Supplement dessen, der das All in allem zum Supplement macht“. Kurz, wer *πληροῦσθαι* = „erfüllen“ faßt, muß darauf verzichten, *πλήρωμα* anders als „das Erfüllte“ zu fassen. Christus füllt, und die Gemeinde wird erfüllt. So richtig Meyer, ehe er mit Wegdeutung der „Ubiquität“ einsetzt: „Die Gemeinde ist das Erfüllte Christi, das heißt, dasjenige, was von ihm erfüllt ist.“ Natürlich kann *πλήρωμα* auch die Bedeutungen „Vollmaß“, „Ergänzung“ oder implementum, „Vollzahl“ usw. haben. Aber diese Bedeutungen müssen durch den Zusammenhang indiziert sein, was hier nicht der Fall ist. Das *ἐν πᾶσι*, neben *τὰ πάντα* gestellt, vervollständigt und verstärkt das letztere = „alles in allem“. Der Gedanke hat auch denen vorgeschwebt, die *ἐν πᾶσι* übersetzen wollen: „in allen Stücken“ oder „in allen Erscheinungen“ oder gar „überall“. Gut sagt Philippi zu unserer Stelle: „Wenn die Gemeinde als der Leib Christi *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου* genannt wird, so ist sie als das Angefüllte dargestellt oder als angefüllt von dem, der das All in allen Stücken erfüllt. Allerdings wird hier mit Calov, Bibl. illustr., p. 669 sq., ein dictum probans für die Ubiquität des Leibes Christi zu finden sein. Denn mit Meyer *ἐν πᾶσι* instrumental zu fassen (= mit allem) und dabei nur an die das All durchdringende Wirksamkeit zu denken, geht schon wegen der Parallelstelle Eph. 4, 10 nicht an.“ Freilich erklärt Meyer auch hier das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* etc. von der bloßen Wirksamkeit. „Doch fordert der Gedankenzusammenhang und der Gegensatz von *ὁ καταβάς* und *αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* und dann von *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* und *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* die Beziehung des letzteren auf die nicht wirksame, sondern persönliche Gegenwart des Erhöhten in dem Universum. Er ist

zukomme. Die „rechte Hand Gottes", zu der Christus nach Leiden und Tod erhöht ist, ist keine disputable Größe. Die Schrift selbst deutet uns den Ausdruck. Wenn der Apostel zu den Worten: „und hat ihn gesetzt zu seiner Rechten im Himmel" hinzusetzt: „über alle Obrigkeit . . . und hat alles unter seine Füße getan", so haben wir in diesem Zusatz des Apostels eigene Erklärung des Begriffes „Rechte Gottes", zu der Christus nach der Auferweckung von den Toten gesetzt ist. So ist allerdings die Rechte Gottes nicht als ein beschränkter Ort zu denken, an dem Christus nach seiner menschlichen Natur vom Weltall und der Kirche abgeschlossen ist, sondern im Gegenteil Gottes allgegenwärtige Kraft und Wirkung, und Luther und die alten lutherischen Theologen tragen nicht eigene Gedanken, sondern Schriftlehre vor, wenn sie, wie die Allmacht, so auch die Allgegenwart des Menschen Christus aus dessen Sitzen zur Rechten Gottes erweisen.[399)]

Endlich ist auch das Verheißungswort Matth. 28, 20: *Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* auf Christum nicht exklusive, sondern inklusive seiner menschlichen Natur zu beziehen. Es wäre doch willkürlich, wenn wir der Aussage: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" eine andere Beziehung geben wollten als der unmittelbar vorhergehenden: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Nun ist Christo alle Gewalt im Himmel und auf Erden in der Zeit nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur gegeben. So ist auch die Verheißung der Allgegenwart auf Christum nach der menschlichen Natur zu beziehen.[400)]

---

deshalb den Schranken des Raumes entnommen, *ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, um sich frei persönlich innerhalb des Universums gegenwärtig zu setzen. . . . Und eben als der Allgegenwärtige, also auch in seiner Gemeinde Gegenwärtige, hat er derselben Gaben gegeben." (Glaubensl. IV, 1, 462.)

399) Luther, St. L. XX, 802 ff.; Hollaz, Examen, P. III, s. I, cap. III, qu. 58; Dannhauer, Hodos. VIII, 397.

400) Chemnitz bemerkt (De duabus naturis, p. 197) zur Stelle: Extra controversiam *ad assumtam Christi naturam* pertinere manifestum est. Er fügt noch hinzu: Ac sane causam nullam habemus, cur in dulcissima illa promissione praesentiae Christi in ecclesia assumtam eius naturam, qua cognatus et Frater noster est, nos membra corporis eius, de carne eius et de ossibus eius, separemus, disjungamus et excludamus, cum ipse in tradenda illa promissione *multis circumstantiis* assumtam suam naturam notet ac describat, sicut ex textu ostendimus. — Baier III, 60: Omnipraesentiam humanae Christi naturae communicatam credimus iuxta illud,

Die Art und Weise der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur (modus omnipraesentiae).

Will man den Widerspruch gegen die Teilhaberschaft der menschlichen Natur Christi an der göttlichen Allgegenwart beseitigen, so gilt es, den Grund des Widerspruchs aufzudecken. Es ist dieser: Sobald die Bekämpfer der lutherischen Christologie die Schriftstellen, welche auf die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur lauten, vor sich sehen, malen sie sich ein Gespenst vor Augen, vor dem sie entsetzt die Flucht ergreifen. Das Gespenst ist die Vorstellung von einem räumlichen Ausgedehntsein des Leibes Christi. Sie meinen: Wären Eph. 4, 10; 1, 20—23 (*ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα — τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*) zu nehmen, wie sie lauten, und wäre nach Kol. 2, 9 (*ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*), Joh. 1, 14 (*ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*) usw. der Sohn Gottes nicht *extra* carnem zu denken, und erfüllte demnach Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Kirche und das All, so müßten wir uns Christi Leib als räumlich ausgedehnt, über Himmel und Erde hinausragend und also als ein Monstrum vorstellen. Dies ist der Grund des Widerspruchs. Und diese ihre eigene Vorstellung, die Luther mit Recht als „kindisch" bezeichnet, schieben reformierte, römische und neuere Theologen beharrlich der lutherischen Kirche unter, wenn sie die lutherische Lehre von der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur als „Ubiquitätslehre" und ihre Vertreter als „Ubiquitisten" bezeichnen. Brenz klagt in einem Schreiben an den Kurfürsten von der Pfalz vom 19. Oktober 1560: „Man will uns die Schuld auftragen, als sollten wir den Leib Christi räumlicherweise an allen Ort ausspannen und ausdehnen und eine Ubiquität halten. Aber daß uns hierin Unrecht geschehe, das hat Eure Kurfürstliche Gnaden sich aus den unsern und sonderlich D. Luthers seligen hiervon in Druck ausgegangenen Schriften zu berichten. So sind auch zweierlei Ubiquität. Eine heißt *localis*, räumlich; auf diese Weise saget unser keiner meines Wissens, quod humanitas Christi sit ubique, ist auch nicht recht gered't, es rede

---

quod Christus ipse Matth. 28, 20 dicit: Ecce, ego (cui data est omnis potestas in coelo et in terra, v. 18, quique nunc misi ministros ad docendum et baptizandum, v. 19) sum (secundum eandem naturam, secundum quam mihi data est omnis potestas) vobiscum (ubicunque in hoc mundo futuri estis) omnibus diebus.

auch solches, wer da wolle. Die ander' ist *personalis et supernaturalis,* quam veteres ex illo loco: ‚Coelum et terram ego repleo, dicit Dominus' vocarunt *repletivam."* [401] Und anderswo sagt Brenz: Finxerunt novum et prodigiosum *ubiquitatis* vocabulum, ut eo facilius rudibus et rerum nesciis imponant et persuadeant, nos etiam novum et prodigiosum dogma excogitasse, corpus Christi *tanquam alutam* in omnia loca geometrice se extendere et diffundere.[402] Weniger wissenschaftlich, aber noch etwas verständlicher beschreibt Luther die reformierte Wahnvorstellung von einer räumlichen Ausdehnung der menschlichen Natur durch die mit ihr verbundene göttliche Natur so: „wie ein Bauer in Wams und Hosen steckt, da Wams und Hosen ausgedehnt werden, daß sie den Leib und die Schenkel umgeben". Christi Leib präsentiert sich der reformiert-römischen Phantasie „als ein großer Strohsack, da Gott mit Himmel und Erden innen wäre".[403] Mit diesem Wahngebilde wird von alters her bis auf unsere Zeit die lutherische Christologie bekämpft. Auf dieser Vorstellung beruht auch der für unwiderleglich gehaltene Einwurf gegen die lutherische Lehre: Wenn Christi Leib allgegenwärtig ist, warum sieht man ihn nicht, sobald man die Augen aufmacht; warum fühlt man ihn nicht, sobald man die Hände ausstreckt; warum ißt und trinkt man ihn nicht, sooft man über Tische ißt und trinkt?[404] Von derselben Vorstellung ist auch in neuerer Zeit Loofs' Geist bedrückt, wenn er über Luther das folgende vernichtende Urteil ausspricht: „Kann man es ernst nehmen, daß ‚das Fleisch und Blut Mariä ist Schöpfer Himmels und der Erden' (E. A. 25², 378)? Ist das wirklich mehr als Redeweise? Und wenn Luther im Gegensatz zu den ‚vergänglichen' idiomatis menschlicher Natur, die Christus jetzt nicht mehr hat, als Essen, Trinken, Schlafen usw., zu den ‚natürlichen, die bleiben', rechnet, ‚daß er Leib und Seele, Haut und Haar, Fleisch und Blut, Mark und Bein und alle Glieder menschlicher Natur habe' (E. A. 25², 378), ist's dann nicht völligster Nonsens, von einer Ubiquität der so verstandenen menschlichen Natur Christi zu reden? Ist wirklich Christi Leib mit ‚Haut und Haar' in jedem Brot (E. A. 30, 69 f.)?

---

401) *Anecdota Brentiana* von Pressel, S. 478.

402) De personali unione duarum nat. in Christo. Witeb. 1578. (Praef.) Cf. Baier III, 63.

403) St. L. XX, 953. 961.

404) So auch Klee, Kathol. Dogmatik II, 453.

Ist er's — weshalb ‚ertappt‘ man ihn da nicht (a. a. O.)? Und was ist das noch für eine Menschheit, die überall ist und der Sonne Glanz verglichen werden kann (a. a. O., 69)! — Luthers Gedanken haben, schon bei ihm selbst, zu Absurditäten geführt, weil sie, wiederum schon bei ihm selbst, in das Schema der Naturenlehre gezwängt wurden. Der neue Wein ist durch die alten Schläuche verdorben.“ [405] So Loofs. Auf diese wahrlich nicht höfliche Kritik Luthers wird auch Luthers Antwort kaum zu derb erscheinen. Luther schreibt: „Heb' dich, du grober Schwärmergeist, mit solchen faulen Gedanken! Kannst du hie nicht höher noch anders denken“ (nämlich daß Christi Menschheit durch die Gottheit ausgedehnt werde, wie ein Bauer in Wams und Hosen steckt), „so bleib hinter dem Ofen und brat dieweil Birnen und Äpfel, laß diese Sache mit Frieden! Ging doch Christus durch verschlossene Tür mit seinem Leibe, und die Tür ward dennoch nicht ausgedehnt, noch sein Leib eingezogen; wie sollte denn hie“ (wo das Sein der Menschheit Christi in der Person des Sohnes Gottes in Betracht kommt) „die Menschheit ausgedehnt oder die Gottheit eingezäunt werden, da viel ein' ander' und höher' Weise ist?“ [406] Es ist kein Zweifel: der Widerspruch gegen die Teilnahme der menschlichen Natur des Sohnes Gottes an seiner göttlichen Allgegenwart würde kaum eine so fanatische Gestalt annehmen, wenn man die irrige Vorstellung von einer räumlichen Ausdehnung des Leibes Christi aus den Köpfen entfernen könnte.

Und das sollte nicht gar zu schwer halten, weil dieser Vorstellung schon vom Standpunkt der natürlichen Vernunft aus jede Berechtigung abgesprochen werden muß. Wie sollte die menschliche Natur durch ihre Verbindung mit der göttlichen Natur zu einer lokalen Ausdehnung kommen, da Gott selber gar keine lokale Ausdehnung zuzuschreiben ist! Jedermann gibt doch Luther recht, wenn er schreibt: „Gott ist nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen. . . . Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß, Gott ist noch größer; nichts so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal, Gott ist noch schmäler.“ [407] Ist Gott aber nicht räumlich ausgedehnt, wie man zugibt, wie sollte die menschliche Natur Christi durch ihre persönliche Verbindung mit der göttlichen Natur zu einer räumlichen

405) RE.3 IV, 55. 406) St. L. XX, 953; E. A. 30, 213.
407) St. L. XX, 961.

Ausdehnung kommen! Mit Recht heißt es daher in der Konkordienformel: Wir verwerfen und verdammen, „daß die Menschheit Christi in alle Ort' des Himmels und der Erden räumlich ausgespannt (localiter extensa) sei, welches auch der Gottheit nicht soll zugemessen werden".[408] So kann es sich in der ganzen Angelegenheit nur um die eine Frage handeln: ob die Schrift der menschlichen Natur Christi neben der räumlichen auch eine unräumliche Seinsweise (illocalem subsistendi modum) zuschreibe.

Die reformierten Theologen leugnen dies. In der einen oder andern Form stellen sie, von Zwingli an[409] bis auf die Neuzeit, mit Heidegger den Kanon auf: „Dem menschlichen Leibe kommt keine andere als die sichtbare, örtliche, umschriebene Gegenwart zu; die entgegengesetzte unsichtbare, definitive und nichtlokale Gegenwart gehört den Geistern an."[410] Hieraus erklärt sich auch die wunderliche Polemik der reformierten Theologen, daß sie die lutherische Lehre schon genugsam widerlegt zu haben meinen, wenn sie Schriftstellen anführen, in denen von Christi lokaler und sichtbarer Gegenwart, zum Beispiel in der Krippe, in Jerusalem, in Galiläa usw., die Rede ist.[411]

Aber diese nur lokale, sichtbare Seinsweise Christi nach der menschlichen Natur ist eine menschliche Fiktion gegen das klare Zeugnis der Schrift. Nach der Schrift kommen Christo mindestens drei verschiedene Seinsweisen nach der menschlichen Natur zu. Bei der folgenden zusammenhängenden Darstellung wiederholen wir der Übersicht wegen manches, was schon früher in anderer Verbindung gesagt war.

Nach dem Bericht der Schrift war Christi Leib erstlich in der Krippe zu Bethlehem (Luk. 2, 7), im Tempel zu Jerusalem (Luk. 2, 46), in seinem Kleide, dessen Saum das Weib anrührte (Matth. 9, 20), im Schiff, das über den See fuhr (Matth. 8, 23), im Richthause, am Kreuz und im Grabe (Joh. 18. 19). Das ist die Seinsweise (modus subsistendi), nach welcher der Leib Christi Raum gab und nahm, mit Augen gesehen, mit Händen betastet und gegriffen werden konnte. Dieser Seinsweise bediente sich Christus —

---

408) M. 695, 92.

409) Berichte über das Kolloquium zu Marburg. St. L. XVII, 1943 ff.

410) Heidegger, Corpus theol. christ., cap. 17, § 61: Corporis humani non alia quam visibilis, localis, circumscriptiva praesentia est, et opposita illi invisibilis, definitiva et illocalis *spirituum* est.

411) So Heidegger, l. c.

einige Ausnahmen abgerechnet[412]) — in seinem Leben auf Erden, weil der Zweck seines Erdenlebens der war, von den Menschen *ἐν μορφῇ δούλου* gesehen, gehört, verfolgt, gegriffen, verspottet, verspeit, ans Kreuz geschlagen und ins Grab gelegt zu werden. Dies ist die praesentia localis oder circumscriptiva.[413]) Niemand bezweifelt, daß die Schrift diese Seinsweise des Leibes Christi lehre. Nur ist im Vorbeigehen noch daran zu erinnern, daß auch diese Seinsweise dem menschlichen Verstand unbegreiflich ist. Wenn wir nämlich bedenken, daß in der menschlichen Natur Christi auch im Stande der Erniedrigung die ganze Fülle der Gottheit wie in ihrem Leibe wohnte, so bleibt unverstanden, daß der Leib Christi gesehen, betastet werden, überhaupt in Existenz bleiben konnte und nicht vielmehr, noch schneller als Stroh vom Feuer, von der Fülle der Gottheit verzehrt wurde. Aber die Tatsache dieser Seinsweise *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* ist in der Schrift bezeugt.

Aber wir können, wenn wir uns weiterer Belehrung durch die Schrift nicht entziehen wollen, nicht umhin, dem Leibe Christi noch eine andere Seinsweise zuzuschreiben. Da die Schrift Joh. 20 von keiner Öffnung berichtet, sondern im Gegenteil sagt, daß Christus bei verschlossenen Türen, *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*, zu den Jüngern kam, so war sein Leib allerdings „in der verschlossenen Tür“ oder da, wo schon ein anderer Körper (solida materia) war. Calvin behauptet zwar, Christus habe die „solida materia“ durch eine Wirkung seiner Allmacht erst entfernt, um durch die so entstandene Öffnung sein Eintreten möglich zu machen.[414]) Aber davon steht nichts im Text. Der Text weist vielmehr, wie Meyer richtig bemerkt, „auf ein wunderbares Erscheinen hin, welches der geöffneten Türen nicht bedurfte und während des Verschlossenseins derselben geschah“. Text und Kontext sind so klar, daß sich neuerdings auch Marcus Dods von Calvins Auslegung losgesagt hat. Er schreibt: “Calvin supposes Jesus *opened* the doors miraculously; but that is not suggested in the words. Rather it is

---

412) Joh. 8, 59; Luk. 4, 30.

413) Luther beschreibt die praesentia localis oder circumscriptiva so: „Erstlich ist ein Ding an einem Ort circumscriptive oder localiter, begreiflich, das ist, wenn die Stätte und der Körper drinnen sich miteinander eben reimen, treffen und messen, gleichwie im Faß der Wein oder das Wasser ist, da der Wein nicht mehr Raumes nimmt, noch das Faß mehr Raumes gibt, denn soviel des Weines ist.“ (St. L. XX, 947 f.)

414) Institut. IV, 17, 29.

indicated that His glorified body was not subject to the conditions of the earthly body, but passed where it would."[415] So können wir nicht umhin, aus Joh. 20 zu lernen, daß Christi Leib eine Seinsweise zukommt, nach welcher er weder Raum gab noch Raum nahm. Dieselbe Seinsweise ist angezeigt, wenn es Luk. 24, 31 von Christo heißt, daß er vor den Emmausjüngern verschwand, ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. Dies ist die unräumliche Seinsweise, die man als praesentia illocalis und definitiva bezeichnet hat.[416] Hier setzt nun mit aller Macht der reformierte Widerspruch ein. Und das erklärt sich aus der Sachlage. Die reformierte Christologie, insofern sie zur lutherischen in Gegensatz tritt, kämpft hier um ihr Leben. Sie ist nach These und Antithese auf den Kanon gegründet, daß dem Leibe Christi nur eine räumliche und sichtbare Seinsweise zukomme. Die unräumliche und unsichtbare Seinsweise — so versichert sie uns — gehöre der Geisterwelt an und könne von der menschlichen Natur Christi ohne

415) *The Expositor's Greek Testament* zu Joh. 20, 19. Das "glorified" ist nicht zu pressen, da Christus auch schon vor der Auferstehung diese Seinsweise gebrauchen konnte und tatsächlich gebraucht hat, Joh. 8, 59; Luk. 4, 30. Von neueren Theologen hat wieder Philippi darauf hingewiesen, daß Christi Leib auch schon im Stande der Erniedrigung den Schranken des Raumes entnommen war. Philippi bemerkt: „Wie er [der Menschensohn] nach seiner Auferstehung durch verschlossene Türen eintritt, so verschwindet er auch schon vor seiner Auferstehung vor seinen Feinden, Joh. 8, 59; vgl. Luk. 4, 30; und wir sehen demnach, daß auch damals schon seine Leiblichkeit nicht in gleicher Weise den Bedingungen und Schranken des Raumes und der Materie untertänig war wie die unsrige." (Glaubenslehre IV, 444. Vgl. Luther, St. L. XX, 912.)

416) Luther beschreibt die praesentia definitiva so: „Zum andern ist ein Ding an einem Ort definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Ort ist und sich nicht abmißt nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen. Also, sagen sie, sind die Engel und Geister an Stätten oder Orten; denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt sein; wiederum kann er in einer Kammer, Lade oder Büchse, ja in einer Nußschale sein. Der Ort ist wohl leiblich und begreiflich und hat seine Maße nach der Länge, Breite und Dicke, aber das, so darinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite oder Dicke mit der Stätte, darin es ist; ja, es hat gar keine Länge oder Breite. ... Das heiße ich unbegreiflich an einem Orte sein; denn wir können's nicht begreifen noch abmessen, wie wir die Körper abmessen, und es ist doch gleichwohl an dem Ort. Auf solche Weise war der Leichnam Christi, da er aus dem verschlossenen Grabe fuhr und zu den Jüngern durch die verschlossene Tür kam, wie die Evangelia zeugen." (St. L. XX, 948.)

Zerstörung derselben nicht ausgesagt werden. Muß die reformierte Theologie diesen Kanon aufgeben, so paßt das ganze Vokabular nicht, womit sie die lutherische Lehre bekämpft. Wenn z. B. Calvin die lutherische Lehre als „stultum commentum“ bezeichnet, wodurch „Marcion von den Toten erweckt“, und Christi Leib in ein „Phantasma“ oder in einen „Geist“ verwandelt werde,[417] so gründet sich diese lebhafte Polemik lediglich auf den reformierten Kanon, daß der menschlichen Natur Christi nur eine räumliche und sichtbare Seinsweise zukomme. Aber dieser Kanon läßt sich der Schrift gegenüber nicht halten. Das zeigt gerade auch Calvin durch die offenbaren Vergewaltigungen, die er sich mit den einschlägigen Schriftstellen erlauben muß. Joh. 20 beseitigt er, wie wir bereits sahen, die geschlossenen Türen durch die Einfügung einer Öffnung, die dem Text und Kontext widerspricht. Dann steigert er noch die Schriftverkehrung durch Anführung eines angeblichen Analogons, das nach ausdrücklicher Schriftaussage kein Analogon ist. Er sagt nämlich im Kommentar zu Joh. 20, 19: „Wir wissen, daß Petrus aus dem verschlossenen Gefängnis herausgegangen sei: muß man deshalb sagen, daß er mitten durch Eisen und Steine gedrungen sei? Man lasse deshalb jene kindischen Spitzfindigkeiten (pueriles argutiae), hinter denen nichts ist, und die viele Unsinnigkeiten (deliria) in sich schließen.“ Calvin bezieht sich auf Petrus' wunderbare Errettung aus dem Gefängnis Apost. 12. Er vergißt aber, auf den Unterschied zwischen Joh. 20 und Apost. 12 hinzuweisen. So ausdrücklich Joh. 20 berichtet wird, daß Christus bei verschlossenen Türen zu den Jüngern gekommen sei, so ausdrücklich wird Apost. 12, 10 erwähnt, daß Petrus durch die geöffnete Tür auf die Straße gelangte, *ἥτις (πύλη) αὐτομάτη ἠνοίγη αὐτοῖς.* Auch die Worte Luk. 24, 31: Christus „verschwand vor ihnen“ vergewaltigt Calvin. Er erlaubt sich, diese Worte dahin zu deuten, daß Christus nicht unsichtbar geworden sei (non factus est invisibilis), sondern so auf die Augen der Jünger eingewirkt habe, daß sie ihn nicht sehen konnten (tenuit eorum oculos).[418] Durch diese

417) Institut. IV, 17, 29. 17.

418) *Institut.* IV, 17, 29: Quod citant ex Luca (24, 31), Christum subito evanuisse ex discipulorum oculis, quibuscum Emaunta profectus erat, nihil illis prodest et nos adjuvat. Nam ut sui conspectum illis auferret, non factus est invisibilis, sed tantum disparuit. Sicuti, eodem Luca teste, cum simul iter faceret, non induit novam faciem, ne agnosceretur, sed tenuit eorum oculos.

offenbaren Mißhandlungen des Textes der Schrift tritt uns nur um so klarer entgegen, daß aus den Schriftaussagen Joh. 20 und Luk. 24 die illokale Seinsweise des Leibes Christi sich nicht wegdeuten läßt. Auch der Behauptung Calvins, daß durch die illokale Seinsweise Christi Leib in einen Geist verwandelt werde,[419] tritt Christus selbst Luk. 24 noch ausdrücklich entgegen, wenn er die Geistgedanken, die momentan auch den Jüngern gekommen waren, als irrig bezeichnet und handgreiflich widerlegt: „Warum kommen solche Gedanken in euer Herz? Sehet meine Hände und meine Füße; ich bin's selber. Fühlet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe. Und da er das sagte, zeigte er ihnen Hände und Füße; . . . und er aß vor ihnen." Dieser Punkt wurde schon ausführlicher bei der communio naturarum (S. 143 ff.) behandelt. So erlebt die reformierte Christologie an dem klaren Schriftzeugnis von der auch illokalen Seinsweise des Leibes Christi ihr Waterloo. Die reformierte Christologie setzt alles auf die eine Karte, daß Christi Leib nur räumlich und sichtbar gegenwärtig sein könne, und mit Verlust dieser Karte verliert sie alles. Es steht so, wie Luther die Sachlage kennzeichnet: „Weil wir aus der Schrift beweisen, daß Christus' Leib kann auf mehr Weise denn auf solche leibliche Weise" (nämlich locali et visibili modo) „etwo sein, so haben wir damit genugsam erstritten, daß man den Worten solle glauben, wie sie lauten: ‚Das ist mein Leib', weil es wider keinen Artikel des Glaubens ist und dazu der Schrift gemäß ist, als da sie Christus' Leib durch versiegelten Stein und verschlossene Tür führte. Denn weil wir eine Weise können anzeigen über die leibliche, begreifliche Weise, wer will so kühn sein, daß er Gottes Gewalt wollte messen und umspannen, als der nicht auch wohl andere, mehr Weise wisse? Und kann doch der Schwärmer Ding nicht bestehen, sie beweisen denn, daß Gottes Gewalt also zu messen und zu umspannen sei, weil all ihr Grund darauf steht, daß Christus' Leib müsse allein an Einem Ort sein leiblicher- und begreiflicherweise."[420]

Doch die Schrift lehrt noch eine weitere Seinsweise der menschlichen Natur Christi. Die Schrift berichtet nicht nur, daß Christus

---

419) *Instit.* IV, 17, 29: Ita nugando (Calvin meint die Lutheraner) non uno quidem verbo, sed periphrasi ex carne Christi *spiritum* faciunt.

420) St. L. XX, 950.

nach seiner menschlichen Natur *localiter* in der Krippe zu Bethlehem, in seinem Kleide, im Tempel zu Jerusalem usw. und ferner *illocaliter* in der verschlossenen Tür war, sondern die Schrift lehrt vor allen Dingen auch dies, daß der menschlichen Natur gleichzeitig und neben den genannten Seinsweisen das Sein in der Person des Sohnes Gottes zukomme. Diese Seinsweise, die nur der menschlichen Natur Christi und keiner andern menschlichen Natur zukommt, ist überall dort in der Schrift berichtet, wo sie den Menschen Christus „Gott", „Gottes Sohn", „HErr der Herrlichkeit" usw. nennt. Jedermann muß zugeben, daß dies eine ganz andere und viel höhere Seinsweise ist als das Sein in der Krippe usw. Mit der Krippe zu Bethlehem und mit der verschlossenen Tür ist der Mensch Christus nicht eine Person, aber mit Gott ist er eine Person. Hier sind wir mit der menschlichen Natur Christi, wie Luther es ausdrückt, „in einem andern Lande", in einem Lande, das über die Krippe zu Bethlehem, über Jerusalem, Judäa, Galiläa und Samaria, über alle Geographie, kurz, über alle Kreaturen hinaus liegt.[421] Dies nennen wir die übernatürliche, göttliche Seinsweise der menschlichen Natur Christi (praesentia supernaturalis et divina), von Luther[422] und dem lutherischen Bekenntnis[423] die „dritte" Weise genannt. Nach dieser Seinsweise — und **nur** nach dieser Seinsweise — hat die menschliche Natur Christi an der göttlichen Allgegenwart teil. Und wie der Leib Christi beim unräumlichen Sein in der verschlossenen

421) Luther, St. L. XX, 962 f.: „Hie kommen wir mit Christo außer allen Kreaturen, beide nach der Menschheit und Gottheit; da sind wir in einem andern Lande mit der Menschheit, denn da er auf Erden ging, nämlich außer und über allen Kreaturen, bloß in der Gottheit."

422) Luther beschreibt die praesentia repletiva oder divina so: „Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllt und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raum des Orts, da es ist. Diese Weise wird allein Gotte zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia 23, 23: ‚Ich bin ein Gott von nahe und nicht von ferne; denn Himmel und Erden fülle ich.' . . . Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist, so muß folgen, daß er auch nach der dritten, übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei auch nach der Menschheit; nicht nach der ersten, leiblichen, begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen göttlichen Weise. (XX, 949. 951.)

423) M. 693, 81.

Tür und beim Unsichtbarwerden sich weder ausdehnt noch verflüchtigt noch zusammenzieht, so ist noch viel weniger bei dem unräumlichen Sein in der Person des Sohnes Gottes an eine Ausdehnung, Verflüchtigung oder Zusammenziehung des Leibes Christi zu denken, da Gott nicht „ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen ist, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen ist; darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumt".[424) Wenn man hiergegen einwendet: Wie kann eine menschliche Natur ohne Zerstörung dieser Seinsweise teilhaftig werden und sein? so lautet die Antwort: Wenn wir das begreifen — modern ausgedrückt: „erkenntnismäßig" erfassen — könnten, dann müßten wir begreifen können, wie Gott Mensch werden, oder, was dasselbe ist, wie Gott und Mensch ohne alle Verwandlung ein Ich bilden können. Aber die Schrift offenbart die Tatsache. Und wer die Tatsache glaubt, daß die menschliche Natur in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist, wie die reformierten Theologen mit uns zu glauben bekennen, der hat jedes Recht verloren, gegen die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur zu reden; denn er setzt eo ipso — nämlich durch das Aufgenommensein der menschlichen Natur in die Person des Sohnes Gottes — die menschliche Natur Christi überall dort hin, wo die Person des Sohnes Gottes ist. Hases Spott über die Inkonsequenz der reformierten Christologie ist nicht unverdient: „Es ist inkonsequent, die höchste Einheit der Person zu behaupten, während man es nicht auf die geringere Gemeinsamkeit der Attribute wagen will. Auch wird nach der reformierten Ansicht der ganze traditionelle Schriftbeweis für das Zusammentreffen zweier Naturen in Christo" (das heißt, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person ist) „wankend."[425) Luther, welcher auf Grund der Schrift die „Zweinaturenlehre" festhält, geht daher nicht über die Schrift hinaus, wenn er sagt: „Wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit auch mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen, es ist eine Person worden; und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht. Denn daß ich den Einfältigen ein grob Gleichnis gebe: die Menschheit ist näher ver-

---

424) St. L. XX, 961. 425) Ev. Dogmatik, S. 226.

einigt mit Gott denn unsere Haut mit unserm Fleische, ja näher denn Leib und Seele. . . . Also kannst du auch nicht die Gottheit von der Menschheit abschälen und sie etwa hinsetzen, da die Menschheit nicht sei; denn damit würdest du die Person zertrennen und die Menschheit zur Hülse machen, ja zum Rock, den die Gottheit aus- und anzöge, danach die Stätte oder Raum wäre, und sollte also der leibliche Raum hie so viel vermögen, daß er die göttliche Person zertrennte, welche doch weder Engel noch alle Kreatur mögen zertrennen."[426] Und noch ein Wort Luthers möge hier beherzigt werden: „Du mußt dies Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit, als Gott draußen ist; wiederum so tief und nahe in alle Kreatur setzen, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch. Wer will aber sagen oder denken, wie solches zugehe? Wir wissen wohl, daß es also sei, daß er in Gott außer allen Kreaturen und mit Gott eine Person ist; aber wie es zugehe, wissen wir nicht, es ist über Natur und Vernunft, auch aller Engel im Himmel, allein Gott bewußt und bekannt."[427]

So kommen nicht bloß nach der lutherischen Dogmatik, sondern nach der Schrift Christo nach der menschlichen Natur mindestens drei verschiedene Seinsweisen zu. Wir sagen „mindestens". Daß es sich empfiehlt, noch eine vierte Weise der Gegenwart des Leibes Christi, nämlich die praesentia *sacramentalis* im Abendmahl, zu unterscheiden, wird später dargelegt werden, wo vom Verhältnis der Allgegenwart des Leibes Christi zur Gegenwart im Abendmahl die Rede ist. Suchen wir eine Verständigung mit der reformierten Christologie, so muß sie an diesem Punkte einsetzen. Die reformierte Kirche muß die schriftwidrige Behauptung fahren lassen, daß der menschlichen Natur Christi nur die räumliche und sichtbare Seinsweise zukomme. Diese auf Rationalismus beruhende Behauptung ist mit Recht die radikale Unwahrheit der reformierten Christologie genannt worden. Auf dieser radikalen Unwahrheit beruhen die eklatanten Mißhandlungen der Schriftstellen, die wir vorhin bei Calvin feststellten. Diese radikale Unwahrheit ist die fruchtbare Mutter der vielen Spottreden über die mitgeteilte Allgegenwart („Monstrum", „Delirium" usw.), mit denen die reformierten Theologen von Zwingli und Calvin an bis auf die neueste

---

426) St. L. XX, 951 f.

427) St. L. XX, 956.

Zeit ihre Schriften verunziert haben. Auf dieser radikalen Unwahrheit beruhen alle die Einwürfe, die die reformierten Theologen seit nun beinahe vierhundert Jahren aus dem zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums gegen die mitgeteilte Allgegenwart ins Feld geführt haben, indem sie allen Ernstes — im Verein mit den Römischen — behaupteten, die mitgeteilte Allgegenwart widerspreche der Empfängnis und Geburt, dem sichtbaren Wandel, Leiden, Tod und Begräbnis, der Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht.[428] Alle diese „Widersprüche" verschwinden sofort, sobald sie — wie die Schrift fordert — neben der lokalen auch eine illokale Seinsweise Christi nach der menschlichen Natur anerkennen.[429] Um nur den reditus ad iudicium als Beispiel an-

428) So ausführlich Heidegger, *Corpus theol. christ.*, de persona Christi, § 61. Ebenso römische Theologen. Cundisius: Solent *Calvinistae* et *Iesuitae* non sine insigni oppositionis elencho . . . nos insimulare tanti facinoris, quasi per nostram doctrinam de omnipraesentia carnis Christi dogmata quaedam fidei everteremus. *Calviniani* pridem urserunt verba ultima Articuli Secundi: *Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.* . . . Ex *Iesuitis* jam instar omnium sit Robertus Bellarminus, qui libr. 3. de incarn., c. 12., scribere haud veretur, quod *pugnet ubiquitas cum articulis symboli de Christi conceptione, nativitate, morte, sepultura, descensu ad inferos, resurrectione, ascensione et descensu ad iudicium.* (Notae ad Hutteri Comp., p. 343.)

429) Kromayer, Theol. pos.-pol. I, 248 sq.: Contra omnipraesentiam opponunt: 1. *Ascensionem in coelum.* Sed respondemus, Christum per ascensionem suam non *omnem* praesentiam, sed visibilem duntaxat conversationem nobis subtraxisse, prout in coelum iamiam ascensurus promittit, se nobiscum futurum usque ad consummationem saeculi. . . . 2. *Sessionem ad dextram Patris* opponunt. Verum cum Luthero statim hoc argumentum invertimus: Imo quia Christus secundum humanam naturam consedit ad dextram Patris, ideo praesens est nobis in terris. Per sessionem enim ad dextram Dei non situatio vel collocatio Christi ad certum locum, sed totius huius universi omnipotens et omnipraesens gubernatio intelligitur. . . . 3. *Reditum ad iudicium* obvertunt. Sed respondemus, Christum rediturum ad iudicium, quoad praesentiam visibilem. „Videbit eum omnis oculus et qui pupugerunt eum", Apoc. 1, 7. Unde reditus iste per ἐπιφάνειαν vel apparitionem exponitur Tit. 2, 13. 4. *Humanam Christi naturam finitam* suisque dimensionibus circumscriptam obiiciunt. Sed respondemus, hoc argumentum cum larvis pugnare, quia humanam Christi naturam nullatenus infinitam, sed finitam, interim tamen propter unionem personalem cum λόγῳ et sessionem ad dextram Dei omnipraesentem statuimus. Crassam istam, diffusam et expansam praesentiam, quam nobis affingunt Calviniani, toto pectore execramur; interim humanam Christi naturam praesentia divina praesentem esse creaturis omnibus, ductum Scripturae secuti, credimus. *Praesentia ista*

zuführen: Obwohl Christus auch nach seiner menschlichen Natur während der ganzen Periode zwischen Himmelfahrt und dem Jüngsten Tage bereits bei der Kirche auf Erden ist kraft seiner Verheißung: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende", so kann er doch, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu treten, am Jüngsten Tage wiederkommen, da sein gegenwärtiges Sein bei der Kirche nach der unsichtbaren, das Wiederkommen aber nach der sichtbaren Seinsweise stattfindet. Es gilt nur, das Dekret fahren zu lassen: „Corporis humani non alia quam visibilis, localis, circumscriptiva praesentia est." Insonderheit wären sie auch der Notwendigkeit überhoben, die „Rechte Gottes", zu der Christus nach der menschlichen Natur erhoben ist, als einen abgeschlossenen Ort im Himmel zu deuten, obwohl die Schrift selbst ausdrücklich die Rechte Gottes als allgegenwärtige Herrschaft über das Universum beschreibt, Eph. 1, 20 ff. usw. Das πρῶτον ψεῦδος von der nur lokalen Seinsweise der menschlichen Natur Christi hat endlich noch zwei reformierte Argumente gegen die mitgeteilte Allgegenwart gezeitigt, die auch jeder natürlichen Vernünftigkeit entbehren, aber trotzdem im Katalog der reformierten Einwürfe bis auf unsere Zeit fortgeführt werden. Dies ist erstlich der Einwurf, daß durch die mitgeteilte Allgegenwart die menschliche Natur unendlich (infinita) gemacht werde. Ganz richtig führt dagegen Luther aus: Da der Welt nicht Unendlichkeit, sondern nur Endlichkeit zukommt, so bedarf es auch von seiten der menschlichen Natur keiner Unendlichkeit, um allgegenwärtig zu sein.[430] Daß trotzdem das Argument auch von neueren reformierten Theologen, auch von Hodge,[431]

---

divina Es. 40, 15. sqq. describitur, quod omnes creaturae instar puncti eidem sunt obiectae et expositae. . . . 6. Locum Matth. 26, 11.: *„Me non semper habetis"*, obtendunt. Sed respondemus distinguendo inter rem et modum rei. Licet Christus neget, eo modo, quo sc. beneficiis affici possit, ut tum temporis factum fuerat, se in posterum praesentem futurum apostolis; praesentiam tamen ipsam non negat, sed potius promittit Matth. 28, v. ult.

430) Luther XX, 965: „Daß er [Zwingli] schleußt und folgert daher: Wo meine Lehre sollte bestehen, daß Christus' Leib sei allenthalben, wo Gott ist, so wäre Christus' Leib alterum infinitum, ein unendlich Ding, gleichwie Gott selber usw.: das könnte er selber wohl sehen, wo der Zorn ihn nicht blendete, daß solche Folge nichts sei. Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich; wie sollt's denn folgen, daß Christus' Leib unendlich sei, wo er allenthalben wäre?"

431) *System. Theol.* II, 417: A body which fills *immensity* is not a human body.

beharrlich verwendet wird, ist ein Beweis für die Tatsache, daß die *Argumente ohne alle Prüfung von einer Generation auf die andere* vererbt werden. — Von derselben Beschaffenheit ist ferner die Behauptung, daß jeder wirkliche Körper notwendig im Raum sein müsse. Schon Zwingli gebrauchte zu Marburg dieses Argument gegen Luther, um zu erweisen, daß Luther eine räumliche und sichtbare Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl annehmen müsse, wenn er eine Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl lehre. Luther brachte Zwingli zum Schweigen durch den Nachweis, daß Zwinglis Behauptung auch auf natürlichem Gebiet nicht zutreffe. Das Universum oder der Weltkörper ist ein wirklicher Körper und doch nicht ein Raum. Wollten wir um das Äußerste des Weltkörpers (corpus extimum) noch einen Raum herumlegen, so müßten wir uns um diesen ersten Raum noch einen zweiten, um den zweiten einen dritten usw. denken. Es würde sich ein progressus in infinitum ergeben, und der Welt Unendlichkeit zugeschrieben werden. Walther pflegte zu sagen: „Wir müßten bei der Annahme, daß die Welt im Raum sei, die Unendlichkeit der Welt lehren." Um bei der Wahrheit zu bleiben, ist festzuhalten: Wo alles Erschaffene aufhört, da ist nicht noch wieder *ein Raum und hinter dem ersten Raum ein weiterer Raum* usw., sondern das Weltall ist in dem unräumlichen Gott. Wie die Schrift ausdrücklich lehrt: *Τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, Kol. 1, 17, und: *Ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*, Apost. 17, 28.[432]

Wir schließen den Abschnitt über den *modus* omnipraesentiae Christi secundum humanam naturam mit einigen Ausführungen Luthers und lutherischer Theologen. Wir glauben, damit der Sache nicht zu viel zu tun. Die so überaus beklagenswerte Spaltung der protestantischen Kirche zur Zeit der Reformation hatte ja wie alle Trennungen in der Kirche ihren ursprünglichen Grund nicht in Lehrdifferenzen, sondern in Neid und Ehrgeiz, wie bereits dargelegt

---

432) Kromayer: *Locabile* quidem concedimus omne corpus physicum, sed non *actu in loco*, quia corpus extimum, quodcunque tandem sit, non est in loco, cum non circumfundatur alio corpore, nisi progressum statuere velimus in infinitum. (Theol. pos.-pol. I, 249.) Köstlin (Martin Luther II, 135) berichtet über das Gespräch zu Marburg: Luther „überraschte die Gegner mit dem *eigentümlichen* Einwand, daß *nach der Ansicht der aristotelischen Naturphilosophen ja auch die Welt, da es keinen Raum außer ihr gebe, nicht an einem Orte und der sie umgebende Himmel außer Ort und Raum sei*". Weshalb der Einwand „eigentümlich" sein soll, ist nicht ersichtlich.

wurde. Aber als dieses eigentliche Motiv der Trennung Deckung hinter Lehrdifferenzen suchte, und Zwingli und Gefährten die Abendmahlslehre als den Punkt bezeichneten, an dem sie nicht mit Luther gehen könnten, da haben sie ihre Differenz in der Abendmahlslehre und ihre Absonderung von Luther mit dem Kanon begründet, daß Christi menschlicher Natur nur die räumliche und sichtbare Seinsweise zuerkannt werden dürfe. So steht es bis auf diesen Tag. Daher kommt dem irrigen Satz von der nur räumlichen Seinsweise und dem richtigen Satz von der mehrfachen Seinsweise der menschlichen Natur Christi eine weitreichende Bedeutung zu. Dieser Sachlage gemäß lassen wir hier noch einige Aussprachen Luthers und lutherischer Theologen über die mehrfache Seinsweise der menschlichen Natur Christi folgen. Eine auch in das Bekenntnis aufgenommene [433]) Ausführung Luthers über die dreifache Seinsweise der menschlichen Natur Christi lautet so: „Christus' einiger Leib (Christi unicum corpus) hat dreierlei Weise oder alle drei Weisen, etwo zu sein. Erstlich die begreifliche, leibliche Weise, wie er auf Erden leiblich ging, da er Raum gab und nahm nach seiner Größe. Solche Weise kann er noch brauchen, wenn er will, wie er nach der Auferstehung tat und am Jüngsten Tage brauchen wird, wie Paulus sagt 1 Tim. 6: ‚welchen wird zeigen zu seiner Zeit der selige Gott'. Und Kol. 3: ‚wenn Christus, euer Leben, sich offenbaren wird'. Auf solche Weise ist er nicht in Gott oder bei dem Vater noch im Himmel, wie der tolle Geist träumt; denn Gott ist nicht ein leiblicher Raum oder Stätte. Und hierauf gehen die Sprüche, so die Geistler führen, wie Christus die Welt verlasse und zum Vater gehe. — Zum andern die unbegreifliche, geistliche Weise, da er keinen Raum nimmt noch gibt, sondern durch alle Kreatur fähret, wo er will, wie mein Gesicht (daß ich grobe Gleichnis gebe) durch die Luft, Licht oder Wasser fähret und ist und nicht Raum nimmt noch gibt, wie Klang oder Ton durch Luft oder Wasser oder Brett und Wand fähret und ist und auch nicht Raum nimmt noch gibt; item, wie Licht und Hitze durch Luft, Wasser, Glas, Kristall und dergleichen fähret und ist und auch nicht Raum nimmt noch gibt, und dergleichen viel mehr. Solcher Weise hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Tür kam, und im Brot und Wein im Abendmahl, und, wie man glaubet, da er von seiner Mutter geboren ward. — Zum

433) Konkordienf., Art. VII. Müller, S. 667 ff.

dritten die göttliche, himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, nach welcher freilich alle Kreaturen ihm gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger sein müssen, denn sie sind nach der andern Weise. Denn so er nach derselben andern Weise kann also sein in und bei den Kreaturen, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen noch begreifen, wieviel mehr wird er nach dieser hohen dritten Weise in allen Kreaturen wunderlich sein, daß sie ihn nicht messen noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie für sich hat gegenwärtig, misset und begreifet. Denn du mußt dies Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit, als Gott draußen ist, wiederum so tief und nahe in allen Kreaturen setzen, als Gott darinnen ist. Denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott; wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glaube ist falsch. Wer will aber sagen oder denken, wie solches zugehe? Wir wissen wohl, daß es also sei, daß er in Gott, außer allen Kreaturen, und mit Gott eine Person ist, aber wie es zugehe, wissen wir nicht; es ist über Natur und Vernunft, auch aller Engel im Himmel, allein Gott bewußt und bekannt. Weil es denn uns unbekannt und doch wahr ist, so sollen wir seine Worte nicht eher leugnen, wir wissen denn zu beweisen gewiß, daß Christus' Leib allerdings nicht möge sein, wo Gott ist, und daß solche Weise zu sein falsch sei; welches die Schwärmer sollen beweisen, aber sie werden's lassen. — Ob nun Gott noch mehr Weise habe und wisse, wie Christus' Leib etwo sei, will ich hiemit nicht verleugnet, sondern angezeigt haben, wie grobe Hempel unsere Schwärmer sind, daß sie Christus' Leib nicht mehr denn die erste, begreifliche Weise zugeben, wiewohl sie auch dieselbige nicht können beweisen, daß sie wider unsern Verstand sei. Denn ich's in keinem Weg leugnen will, daß Gottes Gewalt nicht sollte so viel vermögen, daß ein Leib zugleich an vielen Orten sein möge, auch leiblicher-, begreiflicherweise. Denn wer will's beweisen, daß Gott solches nicht vermag? Wer hat seiner Gewalt ein Ende gesehen? Die Schwärmer denken wohl also, Gott vermöge es nicht; aber wer will ihrem Denken glauben? Womit machen sie solches Denken gewiß?"

Wie Luther, so lehren auch die lutherischen Theologen die mehrfache Seinsweise der menschlichen Natur Christi. Trefflich legt Brenz die Sache dar, indem er zugleich die Vervielfachung und Ausdehnung der menschlichen Natur abweist. Brenz schreibt: Itaque non habuit vel duo vel tria vel quatuor corpora, aliud quidem in Hierusalem, cum in templo concionaretur aut in cruce penderet,

aliud in urbe Roma, aliud Athenis, aliud in coelo: sed unum idemque corpus, quod erat in Hierusalem *visibiliter et localiter,* erat cum Deitate, ubicunque ea esset, extra omnia loca *invisibiliter et illocaliter.* Neque enim ea loca, quae sunt in nostris humanis oculis diversa et a se invicem distantia, sunt tot, tanta et talia in oculo divinae maiestatis, sed sicut omnia tempora sunt ei momentum (nur ein Augenblick), ita et omnia loca sunt ei unus locus, imo ne punctus quidem loci, aut si quid minutius dici potest. Quare cum coniungimus Deitati Christi humanitatem eius, non *extendimus* nec *diffundimus* corpus eius corporali et locali modo, sed tribuimus ei illam maiestatem, quam quidem humana ratio comprehendere non potest, sed quae ipsi propter hypostaticam unionem debetur.[434])

Chemnitz antwortet auf den Einwurf, daß eine mehrfache Seinsweise der menschlichen Natur Christi einen Widerspruch in sich schließe: Nec fit implicatio contradictionis, si idem corpus dicatur esse in uno loco iuxta proprietates essentiales *naturali* modo, et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam *supernaturali, coelesti et divino* modo ponatur non in uno, sed in pluribus locis. Non enim contradicentia sunt, si alio atque alio *respectu et modo* contraria eidem tribuuntur. Diese übernatürliche, göttliche Seinsweise aber kommt der menschlichen Natur Christi zu, insofern sie personaliter subsistit in hypostasi Filii Dei, quae et in omnibus locis et supra et extra omnia loca existens assumptam naturam arctissima, intima et individua praesentia unitam sibi habet.[435])

Quenstedt schreibt: Pessime (Calviniani) confundunt *diversos praesentiae modos* et sibi opponunt atque a praesentia carnis *naturali* concludunt ad exclusionem praesentiae *τοῦ λόγου* et carnis *personalis.* . . . Auf den Einwurf, die Menschheit Christi fuisse non ubique, cum esset in utero, in sepulcro etc., antwortet Quenstedt: Confunditur praesentia naturalis cum personali. . . . Locorum *διαστήματα* in describenda unione (personali) non attendenda. Non enim *personalis* unio est inter matris uterum, sepulcrum, crucem et divinam naturam. Aliud est, extra carnem propriam esse, et aliud, extra uterum esse, in quo caro assumitur; *λόγος* non cum utero Mariae aut sepulcro, sed cum carne sua unam constituit personam. (Syst. II, 202 sq.)

---

434) De unione duarum natt., p. 20.
435) De duabus naturis, p. 191. 197.

Chemnitz behandelt den umstrittenen Punkt mit großem Ernst und weist zugleich darauf hin, daß der reformierte Widerspruch in fleischlichen Gedanken seinen Grund habe. Er sagt: Quomodo possumus *illaesa conscientia* dicere, locorum intervalla obstare aut impedire, quominus Filius Dei, sicut verba testamenti ipsius sonant, corpore suo in coena sua adesse possit, cum et loca et tempora et omnia potenter in manibus et sub pedibus suis habeat, *etiam secundum humanam naturam.* Adest autem non quidem *localiter,* sed ratione potentiae divinae, hypostaticae unionis et dexterae Dei. Assumpta enim Christi natura, sicut antea diximus, intima praesentia personaliter subsistit in hypostasi Filii Dei, quae et in omnibus locis et supra atque extra omnia loca existens assumptam naturam arctissima, intima et individua praesentia unitam sibi habet. . . . Aliter in terra conversatus fuit, aliter in coelo apparet in gloria, aliter adest in coena cum pane et vino, aliter in tota ecclesia, aliter omnes creaturas ἐν λόγῳ sibi praesentes habet. . . . *Nihil obstat, nisi quod ratio nostra turbatur cogitationibus de localitatibus* ac de ratione (Art und Weise) praesentiae corporum iuxta conditiones huius seculi per positum et contactum *physicum.* Removeantur itaque omnes cogitationes carnales et terrenae de *localitatibus!* [436])

Während Heidegger behauptet, die räumliche und sichtbare Gegenwart der menschlichen Natur Christi sei ein Ding der Notwendigkeit und hänge nicht vom Willen Christi ab (localitas ex naturae necessitate, non ex voluntatis libertate pendet[437])), so sagt Chemnitz das Gegenteil. Er führt aus, daß der ganze sichtbare Wandel Christi auf Erden non *necessitate* aliqua inevitabili, sondern von der divina Verbi *voluntas* abhing. Und dies bezieht Chemnitz gerade auch auf die lokale Seinsweise: *Voluit,* ut tempore exinanitionis seu in diebus carnis ita se gereret sicut alius quispiam homo, sicut in reliquis visibilis et externae conversationis partibus, ita etiam *in physica locatione et circumscripto seu locali praesentiae modo* iuxta conditionem huius seculi.[438]) Chemnitz hat recht: Christus hat nach Belieben die lokale und sichtbare Seinsweise gebraucht und aufgehoben, wie oben reichlich nachgewiesen wurde. Es ist hier wieder daran zu erinnern, daß dem

436) De duabus naturis, p. 197.
437) Corpus theol. chr., loc. 17, § 61.
438) De duabus naturis, p. 185.

πρῶτον ψεῦδος von der nur lokalen Seinsweise der menschlichen Natur Christi der weitere allgemeine Schade des Rationalismus zugrunde liegt. Die reformierte Theologie will *a priori* bestimmen, was die menschliche Natur Christi aushalten könne, ohne zerstört oder zersprengt zu werden, während wir doch wahrhaftig nur aus der „geschichtlichen Wirklichkeit", nämlich aus der Offenbarung der Heiligen Schrift, lernen können, was bei dem kündlich großen Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes ohne Schädigung der Naturen möglich oder nicht möglich sei.[439]

Im Anschluß an die Schriftlehre von der mitgeteilten Allgegenwart sind noch mehrere Einzelfragen zu behandeln. Dies bringt der vielumstrittene Charakter dieses Lehrstücks mit sich.

Die mitgeteilte Allgegenwart und das heilige Abendmahl.

Es ist eine von den reformierten Theologen aufgebrachte Sage, daß Luther die Lehre von der Teilhaberschaft der menschlichen Natur Christi an der göttlichen Allgegenwart konstruiert habe, um damit seine Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu begründen. Diese Sage wiederholen auch die neueren reformierten Lehrer. So sagt Hodge: "A second objection" (gegen die lutherische Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften) "is that the character of the explanation was determined by the peculiar views of Luther as to the Lord's Supper. He believed that the body and blood of Christ are really and locally[440] present. And when asked, How can the body of Christ, which is in heaven, be in many different places at the same time? he answered that the body of Christ is everywhere. And when asked, How can that be? his only answer was that in virtue of the incarnation the attributes of the divine nature were communicated to the human, so that, wherever the Logos is, there the soul and body of Christ must be."[441] Auch Böhl begründet seine Verwerfung des genus maiestaticum also: „Dasselbe handelt von der realen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche und wurde im Gegensatz zu Zwingli ausgebildet, welcher die Anwesenheit des Leibes Christi auf Erden, besonders im heiligen Abendmahl, bestritt."[442] Leider findet sich diese un-

---

439) Konkordienf., S. 685, § 52. 53.

440) Dies "locally" ist nur ein Beispiel aus vielen, wie historisch unrichtig Hodge die lutherische Lehre darstellt.

441) *Syst. Theol.* II, 414.

442) Dogmatik, S. 344.

geschichtliche Darstellungsweise auch vielfach in der neueren Dogmengeschichte. Tatsache ist folgendes: Luthers Beweis für die Anwesenheit des Leibes Christi im Abendmahl sind ihm die Abendmahlsworte selbst. Luther sagt, was den Beweis für seine Abendmahlslehre betrifft: „So ist das die Summa davon, daß wir die helle, dürre Schrift für uns haben, die also lautet: ‚Nehmet, esset; das ist mein Leib‘, und uns nicht not ist noch soll aufgedrungen werden, über solchen Text“ (das heißt, darüber hinaus) „Schrift zu führen.“ Luther „bittet“ deshalb die Schwärmer, „sie wollten nicht von ihm begehren, zu beweisen diesen Text: ‚Das ist mein Leib.‘“ Es ist genug: „Weil Christus hier sagt: ‚Das ist mein Leib‘, so kann er's wahrlich tun und tut's.“ [443]) Ja, Luther erklärt, daß die Lehre von Christi Person, speziell von der Mitteilung der Eigenschaften, eigentlich nicht in die Lehre vom Abendmahl gehöre, wenn es sich um den Schriftbeweis für die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl handele.[444]) Aber trägt nicht Luther gerade in der Abendmahlskontroverse die Lehre von Christi Allgegenwart nach der menschlichen Natur mit aller Energie vor? Allerdings! Aber nicht, um damit seine Abendmahlslehre zu beweisen, sondern um die Nichtigkeit der gegnerischen Einwürfe gegen die Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl ins Licht zu stellen. Zwingli und Verbündete griffen die Abendmahlsworte „Nehmet, esset; das ist mein Leib“ mit der Behauptung an, daß die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl eine Unmöglichkeit in sich schließe, weil Christus gen Himmel gefahren sei, zur Rechten Gottes sitze, und Christi Leib doch nur eine lokale, sicht- und greifbare Existenzweise zukommen könne. Die Unmöglichkeit der Realpräsenz ist ja der immer wiederkehrende Einwand gegen die eigentliche Fassung der Abendmahlsworte. Diesem versuchten Unmöglichkeitsbeweise gegenüber deckt Luther auf, daß seine Gegner unbiblische, „kindische“ Gedanken vom Himmel und der Rechten Gottes haben, und legt er insonderheit dar, daß nach der Schrift dem Leibe Christi mindestens eine dreifache Seinsweise zukomme, nämlich neben der räumlichen Seinsweise in der Krippe zu Bethlehem (praesentia circumscriptiva) und der unräumlichen Seinsweise in der verschlossenen Tür (praesentia definitiva) auch die unräumliche, göttliche Seinsweise in der Person des Sohnes Gottes (praesentia divina et reple-

443) St. L. XX, 782. 795. 444) St. L. XX, 943.

tiva), nach welcher letzteren Weise Christi Leib auch die Allgegenwart nicht abzusprechen sei. Luther sagt ausdrücklich: „Daß ich beweisete, wie Christus' Leib allenthalben sei, weil Gottes rechte Hand allenthalben ist, das tat ich darum, wie ich gar öffentlich daselbst[445] bedinget, daß ich doch eine einige Weise anzeigte, damit Gott vermöchte, daß Christus zugleich im Himmel und sein Leib im Abendmahl sei, und vorbehielt seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende noch Maß nicht wissen." [446] Luther sieht die Sache so an, daß er ein übriges tue, wenn er bei der Lehre vom Abendmahl auf die Lehre von Christi Person und speziell auf die Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften sich einlasse. „Um der Unsern willen" — sagt Luther — „[sie] zu stärken, will ich weiter handeln, wie der Schwärmer Grund und Ursachen nichts sind, und zum Überfluß beweisen, daß nicht wider die Schrift noch Artikel des Glaubens sei, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sei, wiewohl ich's den Schwärmern nicht schuldig bin zu tun." [447] Das ist der geschichtliche Hergang, wie Luther dazu kam, im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre auch die Omnipräsenzlehre zu behandeln. Weil die falschen Darstellungen über diesen prinzipiell und praktisch wichtigen Punkt nicht aufhörten, so sah man sich veranlaßt, fünfzig Jahre später in der Vorrede zum Konkordienbuch noch einmal nachdrücklich auf den wahren historischen Sachverhalt hinzuweisen. Es heißt dort: „Obwohl etliche Theologi wie auch Lutherus selbsten vom heiligen Abendmahl in die Disputation von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo, doch wider ihren Willen, von den Widersachern gezogen, so erklären sich unsere Theologen inhalts des Konkordienbuches und der darin begriffenen Norma lauter (diserte), daß unserer und des Buchs beständiger Meinung nach die Christen im Handel von des HErrn Abendmahl auf keinen andern, sondern auf diesen einigen Grund und Fundament, nämlich auf die Worte und Stiftung des Testaments Christi, gewiesen werden sollen, welcher allmächtig und wahrhaftig und demnach zu verschaffen vermag, was er verordnet und in seinem Wort verheißen hat, und da sie bei diesem Grund unangefochten bleiben, von andern

445) Luther bezieht sich auf seine frühere Schrift: „Daß diese Worte usw. noch fest stehen." St. L. XX, 752 ff.

446) St. L. XX, 940.

447) St. L. XX, 802.

Gründen nicht disputieren, sondern mit einfältigem Glauben bei den einfältigen Worten Christi" (vom Abendmahl) „verharren, welches am sichersten und bei dem gemeinen Laien auch erbaulich, der diese Disputation nicht ergreifen kann. Wenn aber die Widersacher solchen unsern einfältigen Glauben und Verstand der Worte des Testaments Christi anfechten und als einen Unglauben schelten und uns vorwerfen, als sei unser einfältiger Verstand und Glaube wider die Artikel unsers christlichen Glaubens, besonders von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes, und demnach falsch und unrecht, so solle durch wahrhaftige Erklärung der Artikel unsers christlichen Glaubens angezeigt und erwiesen werden, daß obgemeldeter unser einfältiger Verstand der Worte Christi" (vom Abendmahl) „denselben Artikeln nicht zuwider sei."[448] So bestimmt weist die lutherische Kirche die Behauptung ab, daß sie die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl auf die der menschlichen Natur Christi mitgeteilte göttliche Allgegenwart gründe. Wenn sie bei der Abendmahlslehre auch die reale Teilhaberschaft der menschlichen Natur Christi an der göttlichen Gegenwart unter der Rubrik „Gründe" anführt,[449] so befaßt sie unter „Gründen" auch alles das, womit die Nichtigkeit der reformierten Einwürfe dargetan, und so der Gegner mit seinen eigenen Waffen geschlagen wird. Die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur kann schon deshalb nicht als ausschlaggebende Begründung für die Abendmahlslehre dienen, weil nach lutherischer Lehre die Gegenwart im All eine andere ist als die Gegenwart im Abendmahl. Im Abendmahl ist Christi Leib, wiewohl nicht localiter, doch so gegenwärtig, daß er „gefaßt", das heißt, mit dem Brot empfangen wird. Die Gegenwart bei allen Dingen aber ist so beschaffen, daß sie von keinem Menschen „erfaßt" oder „ergriffen" werden kann. Mit andern Worten: Die lutherische Kirche unterscheidet zwischen der durch die unio personalis gesetzten und von der Schrift ausdrücklich bezeugten Allgegenwart Christi im Universum und der durch die Abendmahlsworte gesetzten Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. Für die letztere Weise der Gegenwart hat sie daher auch den besonderen Namen der unio *sacramentalis*. Die Konkordienformel sagt: „Propter *sacramentalem* unionem panis et vinum vere sunt corpus et sanguis

448) Müller, S. 14 f. 449) Konkordienf., S. 540.

Christi.“[450] Es beruht daher auf einer Entstellung der lutherischen Lehre, wenn gegen die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur von reformierter Seite geltend gemacht wird, daß dann Christi Leib bei jeder Mahlzeit empfangen werde, oder wenn der Katholik Klee meint, daß dann die ganze Welt „Eucharistie“ wäre,[451] oder wenn der neuere Dogmengeschichtler Loofs befremdet fragt: „Ist er's“ (nämlich auch in jedem Brot gegenwärtig) — „weshalb ‚ertappt‘ man ihn da nicht?“[452] oder wenn Hunzinger die Gedanken kommen, daß Luther durch seine Omnipräsenzlehre das Ziel überschieße und seine Abendmahlslehre gefährde.[453] Luthers Lehre ist die: Bei aller Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi würde Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl sein, wenn Christus sich nicht durch die Abendmahlsworte „Das ist mein Leib“, „Das ist mein Blut“ im Abendmahl für uns Menschen „angebunden“ hätte. „Ein anderes ist“, sagt Luther, „wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazutut und bindet sich damit an und spricht: Hier sollst du mich finden. . . . Also auch, weil Christus' Menschheit zur Rechten Gottes ist und nun auch in allen und über allen Dingen ist nach Art göttlicher Hand, so wirst du ihn nicht“ — wie zu Luthers Zeit das durch die Schwärmer fanatisierte Volk redete[454] — „so fressen noch saufen als den Kohl und Suppe auf deinem Tisch, er wolle denn. Er ist nun auch unbegreiflich worden, und wirst ihn nicht ertappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn tut im Abendmahl und spricht: ‚Das ist mein Leib.‘ Als sollt' er sagen: Daheim magst du auch Brot essen, da ich auch freilich nahe genug bei bin; aber dies ist das rechte Tuto, das, das ist mein Leib. Wenn du dies issest, so issest du meinen Leib, und sonst nicht.“[455] Gerade auch an diesem Punkte beweist die lutherische Kirche, daß sie am Schriftprinzip festhält. Sie erklärt, daß die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl sich auf Christi Worte vom Abendmahl gründe und nicht aus andern Lehren, speziell auch nicht aus der Lehre von Christi Person, zu erschließen sei.

---

450) M. 539, 7.
451) Dogmatik II, 453.
452) RE.3 sub Christologie, S. 55.
453) RE.3 sub Ubiquität, S. 188.
454) St. L. XX, 813.
455) St. L. XX, 814 f.

Übereinstimmung der Lutheraner in bezug auf die mitgeteilte Allgegenwart.

Die reformierten Theologen alter und neuer Zeit haben die mitgeteilte Allgegenwart mit dem Hinweis auf die Uneinigkeit bekämpft, die sich in bezug auf diesen Punkt bei den Lutheranern selbst finde. Insonderheit hat man Chemnitz in Gegensatz zu Luther, Brenz und den süddeutschen Theologen gebracht. So in alter Zeit zum Beispiel der Schweizer Hospinian.[456] Zu unserer Zeit schreibt Hodge: "It was a principle with the Wittenberg school of the Lutheran theologians that human nature is not capable of divinity.[457] This is true also of Chemnitz, the greatest of the divines of the age after the Reformation." Nach Hodge soll daher Chemnitz auch speziell die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur als ein „monstrum" und „portentum" verworfen haben.[458] Hodge ist insofern zu entschuldigen, als er sein historisches Wissen über diesen Punkt aus Dorner schöpft, dessen geschichtliche Fiktionen schon Frank aufgezeigt hat.[459] Ein Urteil, das der geschichtlichen Wahrheit näher kommt, findet sich in der neuesten Ausgabe der Enzyklopädie von Schaff-Herzog. Hier wird verneint, "that an *essential* difference existed between the Saxon and Swabian doctrine with reference to the suppositions and foundations themselves. For Chemnitz himself expressly denied that the hypostatic union, or the personal indwelling of the entire fulness of the Deity in the assumed human nature, had become 'in the course of years progressively greater, closer, fuller, and more perfect,' and rather asserted this indwelling 'from the first moment of the hypostatic union' (*De duabus nat.*, p. 216), and *most decidedly declared against the assumption that God can be placed somewhere without placing there also the humanity assumed by Him.*"[460] Dies Urteil entspricht dem historischen Tatbestand. Wir

---

456) In der gegen die F. C. gerichteten Streitschrift Concordia Discors, 1607.

457) Hodge gibt nicht näher an, welche Klasse von lutherischen Theologen er sich unter "the Wittenberg school of the Lutheran theologians" vorstellt, die behauptet hätten, "that human nature is not capable of divinity". Es würde auf die Wittenberger Kryptocalvinisten passen.

458) *System. Theol.* II, 410.

459) Theol. der Konkordienf. III, 215 ff. Vgl. auch Kübel, RE.² XVI, 130 f.

460) Vol. III, 180. Diese Worte sind der Ausführung F. Franks in RE.² III, 329 entnommen.

können die christologische Sachlage dahin zusammenfassen: Es fehlt sowohl bei den Reformierten als bei den Lutheranern an der nötigen Basis für eine wesentliche Uneinigkeit. Solange die reformierten Theologen ihr christologisches Axiom festhalten, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei, und infolgedessen den Sohn Gottes nach seiner Menschwerdung nicht weniger *extra* carnem als *in* carne sein lassen und der menschlichen Natur Christi nur die lokale Seinsweise zugestehen, so lange kann unter ihnen weder in der These noch in der Antithese eine wesentliche Uneinigkeit aufkommen. Thetisch ist den Reformierten wegen ihres „Extra Calvinisticum“ die unio personalis immer nur eine gesteigerte unio mystica und sustentativa. Antithetisch erklären sie wegen ihres Axioms „corporis humani non alia quam visibilis, localis, circumscriptiva praesentia est“ jede Teilnahme der menschlichen Natur Christi an der illokalen göttlichen Gegenwart für eine Vernichtung der menschlichen Natur. Die Lutheraner gelten ihnen als Eutychianer. Die alten reformierten Theologen wußten wohl, wofür sie kämpften, wenn sie bei den geschlossenen Türen Joh. 20 nach einer Öffnung suchten. Sie brauchen diese Öffnung, um ihre non alia quam localis praesentia und damit die Basis der reformierten Christologie festhalten zu können. Wenn einzelne Reformierte und neuerdings Marcus Dods auf Grund von Joh. 20 dem Leibe Christi eine unräumliche Seinsweise zugestehen, so geben sie damit das reformierte christologische Einheitsband preis. Solange sie an dem reformierten Fundamentalsatz festhalten, daß für die menschliche Natur Christi nur die lokale Seinsweise möglich sei, kann von wesentlichen christologischen Differenzen unter den Reformierten nicht die Rede sein.

Die gleiche Sachlage tritt uns aber auch bei den lutherischen Theologen entgegen. Solange diese festhalten: in Christo finitum capax est infiniti und: seit der Menschwerdung ist der Sohn Gottes überall, wo er ist, *ἔνσαρκος*, neque *λόγος* extra carnem, neque caro extra *λόγον*, so lange fehlt bei ihnen die nötige Basis für eine wesentliche Differenz. Dies trifft nun auch speziell auf Chemnitz zu. Es ist eine völlige Umkehrung der geschichtlichen Tatsache, wenn Hodge diesem “greatest of the divines of the age after the Reformation” die Lehre zuschreibt, die menschliche Natur Christi sei der Gottheit nicht fähig. Gerade gegen dieses reformierte *πρῶτον ψεῦδος*, das bekanntlich von den Kryptocalvinisten Eber, Major und Krell vertreten wurde, hat Chemnitz seine berühmte christologische Schrift De duabus naturis in Christo geschrieben. Wer diese Schrift

gelesen hat, steht unter dem Eindruck, daß Chemnitz darin beinahe bis zum Überdruß das neque λόγος extra carnem, neque caro extra λόγον einschärft. Chemnitz sagt, die unio personalis sei nicht so zu denken, als ob die angenommene menschliche Natur der ganzen Fülle der Gottheit nur irgendwo angeklebt (alicubi agglutinata) wäre, wie ein Finger mit dem Körper verbunden ist, eine Stadt am Meere liegt, oder eine Linie den Kreis nur an einem Punkte berührt, sondern die unio personalis begreife in sich „die allergegenwärtigste Gegenwart der vereinigten Naturen (praesentissimam praesentiam unitarum naturarum)". Über die gegenteilige Ansicht urteilt er: es lasse sich weder mit der Frömmigkeit noch mit der Wahrheit in Einklang bringen, wenn man nach der incarnatio die Person des Logos außerhalb der angenommenen menschlichen Natur und diese außerhalb des Logos denken oder glauben wollte.[461] Und was die Kapazität der menschlichen Natur Christi für die Teilhaberschaft an den göttlichen Eigenschaften betrifft, so lehrt Chemnitz: In der menschlichen Natur Christi sind durch die persönliche Vereinigung nicht bloß natürliche Eigenschaften, die zum Wesen der menschlichen Natur natürlicherweise gehören, auch nicht bloß außerordentliche, aber endliche geistliche Gaben, die die Gaben in den Heiligen weit übertreffen, „sondern aus dieser [persönlichen] Vereinigung hat die menschliche Natur in Christo zugleich nach der Schrift gegeben und mitgeteilt erhalten göttliche Majestät, Macht, Leben usw., weil sie die ganze Fülle in sich persönlich wohnend hat".[462] Den Schriftbeweis für die Mitteilung

---

461) De duabus naturis, c. V, p. m. 24 sq.: Assumpta natura toti plenitudini, non tantum particulae alicui Deitatis λόγον alicubi agglutinata est, sicut clavus adhaeret rotae, planeta circulo, digitus corpori, civitas mari, vel sicut linea circulum tangit in uno tantum puncto. Sed facta est unio personalis et ad unum ὑφιστάμενον. Hypostatica vero unio non admittit separationem vel absentiam alterius naturae ab altera quasi alicubi seorsim positae, sed complectitur praesentissimam praesentiam unitarum naturarum inter se. . . . Ad hypostaticae unionis rationem [Wesen] pertinet, quod jam post incarnationem persona *τοῦ λόγου extra* assumptam naturam et sine ea seorsim et separatim nec pie nec recte vel cogitari vel credi potest aut debet, nec vicissim caro assumpta extra λόγον aut sine verbo.

462) L. c., p. 27: Sed ex hac unione natura humana in Christo sicut totam plenitudinem Deitatis habet in se personaliter inhabitantem, ita simul iuxta Scripturam accepit donatam et communicatam sibi *divinam* maiestatem, potestatem, sapientiam, vitam etc. . . .

göttlicher Majestät an die menschliche Natur fügt Chemnitz sofort hinzu mit den Worten: „Denn der Geist ist Christo nicht nach dem Maß gegeben, Joh. 3; alles ist ihm in die Hände gegeben, Joh. 13; alle Macht ist ihm gegeben, Matth. 28; die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm leibhaftig, Kol. 2; mit Herrlichkeit und Ehre hat er ihn gekrönt und ihn über alle Werke seiner Hände gesetzt, Hebr. 2; er hat ihn über alle Namen gesetzt, Eph. 1; Christi Fleisch ist lebendigmachend, Joh. 5 und 6; sein Blut reinigt das Gewissen, Hebr. 7." Noch mehr: Chemnitz weist auch ausdrücklich die reformierte Umdeutung dieser Schriftstellen ab, wonach jene göttlichen Eigenschaften Christo wohl nach der göttlichen Person des Logos, aber nicht nach der angenommenen menschlichen Natur zukommen sollen. Er sagt: „Gewisse Leute behaupten, jene der Gottheit eigenen Attribute, die nach Aussage der Schrift Christo in der Zeit gegeben, übergeben oder geschenkt sind, gingen gar nicht die angenommene menschliche Natur an, sondern würden nur der Person beigelegt. . . . Aber die Schrift, wenn sie von den Dingen redet, die Christo in der Zeit gegeben sind, nennt nicht bloß im allgemeinen die Person, sondern ausdrücklich Christum nach der angenommenen menschlichen Natur, und zwar das Fleisch und Blut desselben, um auf diese Weise anzuzeigen, nach welcher Natur Christus als Empfänger jener Dinge zu verstehen sei, wie Joh. 5: Er gab ihm das Leben und die Macht, das Gericht zu halten, weil oder insofern er (wie Cyrillus es auslegt) des Menschen Sohn ist; so ist auch sein Fleisch lebendigmachend, und macht sein Blut die Gewissen rein von allen Sünden." So lehrt, fügt Chemnitz noch hinzu, einstimmig das ganze rechtgläubige Altertum, und es hat „jene Leute als Häretiker verworfen, welche behaupteten, daß das, was nach der Lehre der Schrift Christo in der Zeit gegeben sei, nicht von der angenommenen menschlichen Natur, sondern von seiner andern Natur, welche vor der Menschwerdung war, zu verstehen sei".[463] So lehrt Chemnitz von der Kapazität der menschlichen Natur Christi für die göttlichen Eigenschaften.

Insonderheit ist nun aber behauptet worden, daß Chemnitz im Unterschiede von Luther und Brenz die sogenannte omnipraesentia *generalis* Christi nach der menschlichen Natur, das heißt, die Gegenwart bei allen Kreaturen, ablehne. Daran hat sich die weitere Behauptung geschlossen, daß die Konkordienformel in ihrem

463) L. c., p. 114 sq.

achten Artikel, De persona Christi, einen Kompromiß zwischen Chemnitz einerseits und Luther und Brenz andererseits darstelle. In den Zitaten, die aus Luther der Konkordienformel eingefügt sind,[464] sei zwar gelehrt, daß seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes „alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit", und werde allerdings die Gegenwart in und bei allen Kreaturen vorgetragen. Aber die eigentliche Lehrdarstellung der Konkordienformel beschränke sich auf die Chemnitzsche „Ubivolipräsenz" oder „Multivolipräsenz", das heißt, auf die Lehre, daß Christus nach seiner Menschheit überall dort gegenwärtig sei, wo er nach seiner Verheißung gegenwärtig sein wolle, also sonderlich im Abendmahl und in der Kirche. So im wesentlichen neuerdings auch Hunzinger in der letzten, in den Vereinigten Staaten weitverbreiteten Ausgabe der Protestantischen Realenzyklopädie.[465] Hunzinger meint daher auch, daß die Lehre der Konkordienformel „als eine schwerlich genau fixierbare und eindeutige Kombination Lutherisch-Brenzscher und Chemnitzscher Auffassung" sich erweise. Dieses Urteil beruht auf der irrigen Annahme, daß Chemnitz die Lehre von der praesentia generalis abweise. Die historische Unrichtigkeit dieser Annahme hat schon Hospinian gegenüber Hutter in seiner Concordia Concors nachgewiesen. Insonderheit beruft sich Hutter auf einen „nach Hessen geschriebenen" Brief von Chemnitz.[466] Aber Chemnitz lehrt die omnipraesentia generalis auch schon in seiner Schrift De duabus naturis in Christo. Wir setzen die Stelle in extenso hierher, weil auch Frank in seiner „Theologie der Konkordienformel" die ausschlaggebenden Worte ausgelassen hat.[467] Chemnitz schreibt: „Bisher haben wir von der Gegenwart der ganzen Person Christi nach beiden Naturen im Abendmahl und in der Kirche aus der Schrift und aus den Zeugnissen der alten Kirche geredet und gezeigt, wie tröstlich jene Lehre sei. Wenn aber außerdem von andern Kreaturen gefragt wird, die außerhalb der Kirche und Gottes allgemeiner Regierung unterworfen sind, so lehrt die Schrift klar, daß Christo nach der Menschheit als dem HErrn oder, wie die Alten reden, der Menschheit Christi alles unterworfen sei, nicht nur in der Kirche, sondern allgemein (in genere) alles, so daß nichts ausgenommen ist außer der, der ihm alles unter-

---

464) Müller, S. 692, § 80 ff. 465) Sub „Ubiquität".
466) Concordia Concors, c. 47, p. 1212 sqq.
467) Theol. der Konkordienf. III, 390.

worfen hat. Und ausdrücklich werden bei jener Unterwerfung genannt die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels, die Fische im Meer und überhaupt alle Werke der Hände Gottes, ob sie im Himmel oder auf der Erde oder unter der Erde sind, auch die Feinde Christi und also auch der Teufel und der Tod selbst, Ps. 8; Phil. 2; Offenb. 4 und 1 Kor. 15, wo als Korrelat der Unterwerfung die Herrschaft gesetzt wird, welche Ps. 8 durch das Wort maschal erklärt wird, welches Wort Macht, Herrschaft, Gewalt über jemand haben und machtvoll ausüben bedeutet. Die menschliche Natur in Christo darf daher von der allgemeinen Herrschaft, welche sie über alle Dinge hat und ausübt, und so von der Verwaltung der Welt nicht ganz ferngehalten und ausgeschlossen werden, weil die Schrift ausdrücklich sagt, daß auch alle Dinge außerhalb der Kirche den Füßen Christi unterworfen seien. Diese Aussagen sind nicht allein von der göttlichen Natur in Christo zu verstehen, sondern eigentlich (proprie) von der Unterwerfung aller Dinge, welche die menschliche Natur in Christo in der Zeit durch die Erhöhung empfangen hat, wie wir im vorhergehenden mit vielen Worten gezeigt haben. Nicht daß die Menschheit abgesondert herrschte, sondern daß die Person in beiden, mit beiden und durch beide Naturen mächtig über alles herrscht, welche Herrschaft die Gottheit des Logos von Ewigkeit besitzt, die Menschheit aber in der Zeit vermöge der persönlichen Vereinigung empfangen hat." Wer Chemnitz' Worte nur bis hierher liest, könnte allenfalls noch meinen, daß Chemnitz nur eine wirksame, nicht aber eine substantielle Gegenwart Christi nach der menschlichen Natur bei allen Kreaturen lehre. Auch Hunzinger glaubt sich zu der Bemerkung berechtigt: „Praesens ubique *dominari* ist nicht ubique *esse*."[468] Aber Chemnitz weist diese Deutung seiner Worte sofort selbst ab, wenn er hinzusetzt, daß Christus nicht wie weltliche Könige in absentia herrsche, sondern so, daß er überall in dem beherrschten Gebiet gerade auch nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sei. Chemnitz fährt nämlich unmittelbar fort: „Jene aber" — die Menschheit (humanitas) Christi — „herrscht im Logos und mit demselben über alle Dinge nicht aus der Ferne oder durch einen unermeßlichen Zwischenraum getrennt oder durch eine stellvertretende Dienstleistung oder Besorgung der Geschäfte, wie es die Art der Könige ist, wenn ihre Herrschaft sich weithin über viele und ent-

468) RE.³ XX, 195.

fernte Provinzen erstreckt, sondern wie sie" (die humanitas) „im Logos ihre Existenz hat, so hat sie auch, insofern sie am Logos persönlich hängt, im Logos alle Dinge vor sich gegenwärtig, und sie herrscht über alle Dinge gegenwärtig im Logos. Wiewohl wir die Art und Weise, wie dies geschieht, nicht verstehen, so glauben wir es doch einfältig, weil wir die menschliche Natur Christi nicht nur in ihrer natürlichen Begrenzung und nicht nur nach ihren wesentlichen und natürlichen Eigenschaften betrachten, sondern vornehmlich in ihrer persönlichen Vereinigung mit der Gottheit und nach dem Besitz jener Erhöhung über alle Namen, nachdem sie alle Gewalt und Herrschaft über alles empfangen hat." [469]) Es ist daher die Annahme, daß in der Konkordienformel ein bewußter [470]) oder doch unbewußter [471]) Lehrkompromiß zwischen Luther und Chemnitz vorliege, als sachlich nicht begründet abzuweisen. Chemnitz konnte das Lutherisch-Brenzsche „alles durch und durch voll Christus, auch nach der Menschheit" ohne Kompromiß unterschreiben, weil er es selber lehrt, wie wir gesehen haben. Ebenso hätte Luther ohne Kompromiß die Konkordienformel unterschreiben können, wenn er nicht schon 1546 gestorben wäre, weil auch er neben der „Omnipräsenz" die „Volipräsenz" im Abendmahl usw. lehrt. Ganz unnötig rechnet Hunzinger Luther es als Inkonsequenz an, daß dieser neben der substantiellen Gegenwart auch die „Volipräsenz" vortrage, und ebenso unnötig redet er bei Chemnitz von einem „widerspruchsvollen Schwanken", weil bei Chemnitz neben der Volipräsenz auch die Omnipräsenz auftauche in den Worten: „daß die hypostatische Union an und für sich utriusque naturae inter se praesentissimam unionem et unitissimam praesentiam begründe, und darum die Menschheit allezeit im Logos gegenwärtig sei und in ihm alle Kreaturen gegenwärtig habe".[472]) Tatsache ist, daß beide Martine beides ohne allen Selbstwiderspruch lehren, weil beide an dem neque caro extra *λόγον* neque *λόγος* extra carnem als das Wesen der unio personalis konstituierend festhalten und den reformierten Grundirrtum von der nur lokalen und umschriebenen Seinsweise der menschlichen Natur Christi abweisen. Daher fehlt auch zwischen Luther und Chemnitz oder zwischen den „Schwaben" und den „Sachsen" die

469) De duabus naturis, c. XXX, p. m. 205.
470) Dorner, Glaubenslehre 2 II, 1, 338.
471) Frank, Theol. der Konkordienf. III, 211 ff.
472) RE.3 XX, 189. 195.

nötige Basis für eine Uneinigkeit. Wir berühren hier auch noch einige Punkte, deren Behandlung später, namentlich bei der Lehre von den Ständen, wieder aufgenommen werden muß. Nicht bloß Chemnitz denkt die menschliche Natur Christi als Instrument — freilich als persönliches und mitwirkendes Instrument — der Gottheit zur Ausrichtung des Erlösungswerkes, sondern auch bei Luther ist die menschliche Natur Christi das „Handgezeug" (= instrumentum) der Gottheit,[473] und die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur ist auch bei Luther nicht „starr physisch", sondern als Wirkung gedacht. Insonderheit läßt Luther gerade auch die omnipraesentia generalis durch den göttlichen Willen gesetzt sein, wenn er sagt: „Weil er" (der Leib Christi durch sein Aufgenommensein in das Ich des Sohnes Gottes) „außer der Kreatur ist, so ist er freilich, wo er will, daß ihm alle Kreaturen so durchläuftig und gegenwärtig sind als einem andern Körper seine leibliche Stätte oder Ort."[474] Andererseits kann Chemnitz nicht umhin, mit Luther den Stand der Niedrigkeit nur als Verbergung der göttlichen Majestät durch teilweisen Nichtgebrauch in der menschlichen Natur zu denken und den Stand der Erhöhung nur als Offenbarung durch völligen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit zu beschreiben. Chemnitz nämlich warnt nicht nur vor der falschen Auffassung der Erniedrigung Christi, als ob während dieses Standes die menschliche Natur Christi nicht die ganze göttliche Herrlichkeit besessen habe, sondern auch vor der falschen Auffassung der Erhöhung, als ob durch dieselbe die menschliche Natur etwas „gleichsam von außen und anderswoher" (quasi ab extra et aliunde) empfangen habe, was sie nicht schon seit der Empfängnis durch die unio personalis hatte. Es fehlt also auch an diesem Punkte die nötige Basis für eine Differenz.[475]

473) St. L. XI, 283.

474) St. L. XX, 949. Das von Luther öfter gebrauchte „durchläuftig" ist die περιχώρησις. Dorner sagt mit Recht von Luther: „Er hat auch die Allgegenwart des Leibes Christi nicht als unendliche Ausbreitung im All oder als Diffusion, sondern als die Macht gedacht, alles sich gegenwärtig zu machen und sich selbst allem in dynamischer Weise." (Glaubenslehre² II, 1, 333.)

475) L. c., p. 28: Quidam unionem hypostaticam ex statu exinanitionis metientes imaginantur assumptam naturam humanam ratione unionis tunc non habuisse divinam maiestatem personaliter inhabitantem, quasi scilicet exinanitio sit *absentia* vel *carentia*. Deinde fingunt post depositam servilem formam, quidquid assumpta natura excellentiae et praeeminentiae in glorificatione et exaltatione scribitur accepisse, illud eam

Freilich ist zuzugeben, daß es unter den lutherischen Theologen an gelegentlichen christologischen Fehden nicht gefehlt hat. Aber diese beruhten teils und vornehmlich auf persönlichen — auch politischen — Verstimmungen,[476] teils auf ungenauen Formulierungen und auf Versehen bei der Darlegung von Einzelheiten.[477] Was Chemnitz

non ex hypostatica cum divinitate unione accepisse et habere, sed quasi ab extra et aliunde in eam allatum. Quae imaginationes cum vera ratione [Beschaffenheit] hypostaticae unionis pugnant et *eam evertunt*. In primo enim momento conceptionis tota plenitudo divinae essentiae et maiestatis personaliter se assumptae naturae univit et in ea personaliter habitavit. Licet autem ratione exinanitionis se non semper in carne *plena et manifesta usurpatione exeruerit*, non tamen ideo *defuit*, ut postea in glorificatione et exaltatione aliunde et quasi ab extra fuerit in carnem inferenda et deducenda. Aliud enim est aliquid *habere*, et aliud est illud *usurpare*.

476) Wir denken hier sonderlich an Heßhusius' und seiner Helmstädter Kollegen nachträgliche ganz unverständige Bekämpfung der Konkordienformel wegen der „leidigen Ubiquität". Heßhusius gibt zu, daß er selbst früher diese „leidige Ubiquität" gelehrt haben möge. Aber er will sie jetzt „expungieren". Heßhusius gibt auch zu, daß „Lutheri testimonium", in dem die „Ubiquität" gelehrt wird, schon zu der Zeit in der Konkordienformel stand, als er sie unterschrieb. Aber er habe bei der Unterschrift „auf die Hauptsach' gesehen, daß die praesentia corporis Christi in Coena aus rechtem Grund göttlichs Worts wird asseriert und demonstriert, und daß viel andere controversiae religionis in Formula Concordiae graviter et nervose seint dezidiert worden". (Ableinung der ganz unerfindlichen Auflagen usw. Diese Schrift der Helmstädter vom Jahre 1585 liegt mir vor in „Acta und Schriften, zum Concordi Buch gehörig und nötig" usw. Anonym und ohne Angabe des Druckorts offenbar von einem Calvinisten veröffentlicht 1589 B. 25—27.) Heßhusius und Daniel Hoffmann fühlten sich bei den Verhandlungen über die Konkordienformel zurückgesetzt, und Herzog Julius war durch einen ernsten Vorhalt von Chemnitz schwer beleidigt. Herzog Julius hatte nämlich aus politischem Interesse seinen Söhnen papistische Weihen erteilen lassen, und Chemnitz hielt ihm vor, daß er seinen Söhnen damit das Zeichen des Antichristen habe aufprägen lassen. (H. Schmid in RE.² III, 190 f. Gieseler III, 2, 307 ff. **Müller, Symb. Bücher, Einl.**, S. 118 f.)

477) Hierher gehört die Redeweise, namentlich späterer Theologen, daß nur die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur direkt mitgeteilt seien, welche der Wahrheit der menschlichen Natur nicht durchaus widerstreben. So Baier III, 68. Gemeint sind die sogenannten ruhenden göttlichen Eigenschaften: Einfachheit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit. Die Sache ist richtig, aber die Begründung ist unzutreffend und kann rationalistisch gemißbraucht werden. Denn wenn dagegen die reformierten Theologen sagen, daß auch die sogenannten wirkenden göttlichen Eigenschaften: Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, der Wahrheit der menschlichen Natur widersprechen, so sind dieselben lutherischen Theologen gezwungen, auf ihren eigentlichen Grund zurückzufallen und zu sagen: Die Schrift sagt nur

betrifft, so ist neuerdings behauptet worden, daß er von Luthers Lehre abgefallen sei. Wir glauben, im vorhergehenden nicht nur das Gegenteil nachgewiesen, sondern auch klargestellt zu haben, daß es an der nötigen Basis für eine Lehrdifferenz zwischen Chemnitz und Luther fehlt. Man muß aber zugeben, daß Chemnitz an einem Punkte einem reformierten Argument gegenüber unnötig zurückweicht. Die Reformierten haben bekanntlich von allem Anfang an das Publikum durch die angeblich schreckliche Tatsache bange zu machen gesucht, daß bei der Lehre von einer Allgegenwart Christi nach beiden Naturen die menschliche Natur nicht nur in Holz und Stein, sondern auch an unsaubern Orten, Kloaken usw., gegenwärtig zu denken sei. Chemnitz behandelt diesen Einwurf nun nicht so, daß er diese Gegenwart *leugnete*. Vielmehr schärft er sowohl in De duabus naturis als auch in dem nach Hessen geschriebenen Briefe ein, daß man keine Kreatur, Stätte oder Raum trennend zwischen die beiden Naturen in Christo treten lassen dürfe. Aber an beiden Stellen gibt er den Rat, *die Gedanken von dieser Gegenwart abzuwenden*, weil sie nicht erbaulich, sondern für die Einfältigen ärgerlich seien. Auch an die Gegenwart der *göttlichen* Natur an solchen Orten lasse sich nicht ohne Ärgernis denken. Dagegen ist mit Luther zu sagen, daß der Gedanke an diese Gegenwart nicht ärgerlich und störend, sondern erbaulich und tröstlich ist. Luther erinnert daran, daß Christen zur Zeit der Verfolgung auch in Kloaken geworfen wurden. Und in dieser Situation war es sicherlich sehr tröstlich, daß sie mit ihrer Anrufung Gottes nicht zu warten brauchten, bis sie in eine „geschmückte Kirche" kamen.[478] Ärgerlich ist die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Gegenwart in allen Kreaturen erst dann, wenn man *wider die Schrift* „kindische Gedanken" von der göttlichen Gegenwart hegt, nämlich Gedanken von einer *räumlich ausgedehnten* Gegenwart der göttlichen Natur und somit auch der mit ihr verbundenen menschlichen Natur. Sobald man diese schriftwidrigen Gedanken, wie sich's gebührt, fahren läßt, hört das „Ärgernis" auf, und ist auch der Befürchtung gewehrt, daß durch die Gegenwart an allen Orten entweder die göttliche oder

---

die wirkenden göttlichen Eigenschaften direkt von der menschlichen Natur aus, während sie die ruhenden Eigenschaften indirekt — an den wirkenden — zur Aussage bringt. Die Konkordienformel stellt sich lediglich auf das Schriftprinzip. (M. 685, § 52. 53.) Dieser Gegenstand wird noch unter einem späteren Abschnitt behandelt.

478) St. L. XVIII, 1700 f. Opp. v. a. VII, 141 sq.

die menschliche Natur oder beide mit den Kreaturen vermischt und somit verunreinigt werden könnten.[479] Dem Ärgernis ist also nicht mit Chemnitz durch Schweigen über die Gegenwart an allen Orten, sondern mit Luther durch Aufdeckung der schriftwidrigen Gedanken zu wehren, in denen das Ärgernis seinen Grund hat. Daß Chemnitz an diesem einen Punkt vor einem reformierten Argument ausweicht, rechtfertigt er auch nicht durch die hinzugefügte Erinnerung, daß wir uns bei dem hohen Geheimnis der Person Christi in den Grenzen der Schrift zu halten haben und weitere Aufschlüsse im ewigen Leben erwarten sollen. Er hat ja soeben selbst aus der Schrift bewiesen,[480] daß Christus nach seiner menschlichen Natur das Universum nicht in absentia regiere, sondern omnia coram se praesentia habere. Auch hat er die Ermahnung hinzugefügt, die Tatsache der Gegenwart bei allen Kreaturen auf das Wort der Schrift hin zu glauben, obwohl das Wie sich unserm Verständnis entziehe. Zudem setzt er auch wieder sofort hinzu, man müsse unter allen Umständen den Grundsatz festhalten, daß die göttliche Natur Christi nirgends außerhalb seiner menschlichen Natur zu denken sei. So stellt Chemnitz sich tatsächlich wieder in Reihe und Glied mit Luther und den „Schwaben", weil ihm — das ist zu wiederholen — die Basis für eine Differenz fehlt.[481] Freilich ist hier eine Erinnerung gegen

479) Auch Kromayer sagt treffend: Absurda nobis obiiciunt: secuturum inde, Christum esse in omnibus cloacis, cantharis, patibulis etc. Sed respondemus κατ' ἔνστασιν: ita nec Deus ipse creaturis omnibus erit praesens, quia verendum, ne sit in omnibus cloacis, patibulis, cantharis. (Theol. pos.-pol. I, 247.)

480) De duabus naturis, p. 205.

481) Die Worte lauten in De duabus naturis, p. 205: Quod vero praeterea particularius disputatur et quaeritur, cum in ecclesia Christus utraque sua natura adsit et in singulis membris inhabitet ac corpus eius sit in coena, an ita etiam corpus Christi in lignis et lapidibus, in pomis, in avibus coeli, pecoribus campi, piscibus maris, an ibi quaeri et inveniri velit, et quae praeterea auditu foeda, cogitatu abominanda de stercoribus et cloacis, quae etiam de divina natura, quam ubique esse constat, sine blasphemia cogitari aut dici non possunt, attexi solent, cum de huiusmodi quaestionibus non habeamus certum verbum et expressam promissionem, quod ibi velit quaeri et inveniri, nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in ecclesia afferant, sed simpliciores offendant, infirmiores perturbent et adversariis praebeant materiam litis nunquam finiendae, simplicissimum et tutissimum est, tales disputationes a nostris argumentationibus et consequentiis retrahere et intra cancellos divinae patefactionis revocare ac intra illas metas nos sollicite continere, ut Christum ibi

neuere Dogmengeschichtler am Platze. Es ist eine Neigung bemerkbar, in der Christologie Chemnitz auf Kosten von Luther und Brenz in den Vordergrund zu rücken. Man schreibt Luther und Brenz die

quaeramus et apprehendamus, ubi se adesse velle certo verbo promisit. Atque ita reliqua, quae vel quaeri solent vel disputari possunt, suspendamus, differamus et reiiciamus ad futuram coelestem illam academiam, ubi coram facie ad faciem Christi, Fratris nostri, gloriam, quae, qualis et quanta sit, videbimus. Omnia enim arcana mysterii huius penetralia pervestigare et perlustrare in hac vita nec possibile nec mandatum nobis est. Interea tamen non simus tam impii, ut dicamus, Filium Dei universa sua potentia, etiam si vellet, hoc praestare non posse, sed retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult, de voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus. Aus dem nach Hessen geschriebenen Briefe teilt Hutter (Concordia Concors 1690, p. 1213 sq.) folgendes mit: „Zum fünften haben wir uns auch dessen hiebei unterredet, daß der einfältigste, sicherste Weg sei, daß man nicht ex speculatione absolutae ubiquitatis allerlei disputationes einführe und schließe, sed ut ordiamur a verbo patefacto et a promissionibus divinis de praesentia Christi. Licet enim per ascensionem Christus localem, circumscriptam et visibilem suam praesentiam nobis sustulerit, so haben wir gleichwohl tröstliche, ausdrückliche Verheißung, daß der ganze, völlige HErr JEsus Christus (zu welches ganz völliger Person nicht allein die göttliche, sondern die beiden Naturen, göttliche und menschliche, persönlich vereiniget, zusammengehören) gegenwärtig sein wolle und auch sei in seinem Abendmahl und dem Amt des Worts und der Sakramente, auch bei seiner ganzen Kirche, bei allen und jeden derselben Gliedmaßen, wo die allenthalben in dieser ganzen Welt zerstreuet sein. Und wiewohl solches nicht geschieht locali circumscriptione aut visibili praesentia, so haben und glauben wir doch vermöge der angeregten Verheißung, weil die angenommene menschliche Natur in die Person des Sohnes Gottes unzertrennlicherweise durch die persönliche Vereinigung eingesetzt, daß die ganze Person Christi nicht allein mit der göttlichen, sondern auch mit seiner angenommenen menschlichen Natur in seinem Abendmahl, bei dem ministerio verbi et sacramentorum, bei seiner ganzen Kirche, bei allen und jeden derselben Gliedmaßen, wo die allenthalben in dieser ganzen Welt auf Erden zerstreuet sein, vermöge seiner Verheißung gegenwärtig sein wolle und könne. Denn von der Gegenwärtigkeit der Person Christi sollen wir uns in keinem Wege die angenommene menschliche Natur absondern, trennen oder scheiden lassen, weil das unser höchster Trost ist, daß der HErr JEsus Christus auch nach der Natur und mit der Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sein von seinem Fleisch, bei uns sein wolle. Denn ja niemand sein eigen Fleisch gehasset; das ist gar tröstlich. Wenn aber jemand weiter fragen wollte von andern Kreaturen außer der Kirche Gottes, da wissen wir ingemein, daß Christo auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur alles unter die Füße getan, alles seiner Gewalt untergeben, daß ihm alles gegenwärtig sei, und er gegenwärtig über alles regiere. Wenn man aber disputieren wollte von Holz, Stein oder von andern unsauberen Orten und Händeln, so ist's

größere Kühnheit und Einheitlichkeit, Chemnitz die größere Schriftmäßigkeit zu.[482] Dies Urteil ist sachlich nicht begründet. Obwohl der „andere Martinus" sicherlich der größte lutherische Lehrer der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist, so reicht er doch an den „ersten Martinus" auch in der sicheren Handhabung der Schrift nicht hinan.[483]

Die mitgeteilte Allgegenwart im Stande der Erniedrigung und im Stande der Erhöhung.

Auf die Frage, wann Christus nach der menschlichen Natur der göttlichen Gegenwart teilhäftig geworden sei, gibt es nach der Schrift nur eine richtige Antwort: im Augenblick der Empfängnis oder, was dasselbe ist, in dem Augenblick, als der Sohn Gottes Mensch wurde. Dies ist in allen Stellen der Schrift bezeugt, in denen von der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Rede ist. Gehen wir von Kol. 2, 9 aus, so müssen wir sagen, daß mit dem *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* auch die göttliche Allgegenwart in die Menschheit einging. Wen hier wieder die ungeheure Ausdehnung der menschlichen Natur, die damit gesetzt sei, schreckt, der erinnere sich, daß die göttliche Allgegenwart gar keine Ausdehnung hat. Die göttliche Allgegenwart ist zugestandenermaßen nicht größer als „die ganze Fülle der Gottheit". Hat die ganze Fülle der Gottheit in der menschlichen Natur Christi als in ihrem *σῶμα* Platz, so findet auch die göttliche Allgegenwart in derselben genügenden Raum. Nur die modernen Kenotiker haben

---

der sicherste Weg, daß solche Fragen eingestellet und solche disputationes abgeschafft werden, weil sie nicht bauen, sondern zur Weitläufigkeit und ärgerlichen Gedanken Ursach' geben, und wir das Geheimnis der persönlichen Vereinigung in Christo in diesem Leben nicht genugsam oder vollkömmlich verstehen; allein daß wir ingemein den Grund behalten, daß keine Kreatur, Ort, Stell' oder Zeit die beiden Naturen in der Person Christi voneinander absondere oder hinter sich lasse, sondern allenthalben, wo er sei, dieselbe persönlich oder nach Art und vermöge der persönlichen Vereinigung in und bei sich habe. Wenn man in und bei solcher Einfalt bleibet, achte ich, sei es am sichersten und einfältigsten und auch der Kirche erbaulich."

482) Seeberg, Dogmengesch. II, 363.

483) Chemnitz beruft sich in De duabus naturis, p. 206, auf einen Ausspruch Luthers in der Jenaer Ausgabe (VIII, 375), wonach auch Luther die Disputation über die generalis omnipraesentia eingestellt wissen wolle. Hutter weist in Concordia Concors, p. 31 sqq., nach, daß dies nicht Luthers, sondern wahrscheinlich Melanchthons Worte seien. Hutter erklärt auch, inwiefern Chemnitz bona fide die Worte Luther zuschreiben konnte.

von ihrem Standpunkt aus ein Recht, der menschlichen Natur Christi im Stande der Niedrigkeit die mitgeteilte Allgegenwart abzusprechen, weil sie den Sohn Gottes nicht in der ganzen Fülle seiner Gottheit, sondern minus Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Mensch werden lassen. Was der Sohn Gottes im Stande der Niedrigkeit nach seiner göttlichen Natur selbst nicht hatte, konnte er natürlich auch seiner menschlichen Natur nicht mitteilen. Alle Antikenotiker aber, das heißt, alle diejenigen, welche den Sohn Gottes unhalbiert, in der Fülle seiner Gottheit, Mensch werden lassen und doch wie die mitgeteilte göttliche Macht und Weisheit, so auch die mitgeteilte göttliche Gegenwart leugnen, treten dadurch in Widerspruch nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit sich selbst. Wenn Meyer zu Kol. 2, 9 bemerkt: „Sonach wohnt in Christo in seinem Erhöhungszustande ungeteilt und nach ganzer Fülle das Wesen Gottes", so ist das „in seinem Erhöhungszustande" in den Text eingetragen. Im Text ist für diesen Zusatz keinerlei Andeutung vorhanden. Mit Recht beweisen die alten lutherischen Lehrer aus Kol. 2, 9 die mitgeteilte göttliche Gegenwart auch für den Stand der Niedrigkeit.[484] Vor demselben Resultat stehen wir auf Grund von Joh. 1, 14: *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* und den parallelen Aussagen. Seitdem der Logos *σάρξ*, also *ἔνσαρκος*, incarnatus, geworden ist, hat kein Mensch, erst recht kein Theolog, der der Schrift zu glauben bekennt, ein Recht, den Sohn Gottes außerhalb seiner menschlichen Natur (extra carnem) zu denken. Wo er daher — auch im Stande der Niedrigkeit — den Sohn Gottes, sei es im Himmel, sei es auf Erden, hinsetzt, da muß er auch seine menschliche Natur hinsetzen, es wäre denn, daß er für den Stand der Niedrigkeit das *ἔνσαρκος* aufzugeben gesonnen wäre. Nicht nur für den Stand der Erhöhung, sondern auch für den Stand der Niedrigkeit gilt das Axiom: Neque *λόγος* extra carnem, neque caro extra *λόγον*. Wen bei diesem schriftgemäßen Axiom abermals der Gedanke an die Ausdehnung der menschlichen Natur beunruhigen will, der tröste sein Herz wiederum durch die Erinnerung, daß die Ausdehnung keine Eigenschaft der göttlichen Allgegenwart ist, und daß dieses non-ens daher auch der menschlichen Natur nicht mitgeteilt wurde.

Wenn wir aber festhalten, daß Christo nach der Menschheit auch schon im Stande der Niedrigkeit die über allen Raum

---

484) Quenstedt II, 567.

erhabene göttliche Gegenwart zukomme, so tritt man uns vornehmlich mit einem doppelten Einwurf entgegen: 1. daß damit der Ständeunterschied, das heißt, der Unterschied zwischen dem status exinanitionis und exaltationis, gefährdet erscheine; 2. daß damit ein unerträglicher „Dualismus“ eingeführt werde, insofern durch die mitgeteilte Allgegenwart Christi menschliche Natur schon im Stande der Niedrigkeit zugleich auf Erden und im Himmel sei. Dadurch aber werde Christus und sein ganzer Wandel auf Erden zu einem „Phantasma“, zu einer „gespenstigen Erscheinung“, herabgedrückt.

Was den ersten Einwurf betrifft, so gilt allerdings für beide Stände: „Wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen“, weil in beiden Ständen der Logos ἔνσαρκος ist. Aber die Gegenwart ist in den beiden Ständen nicht von derselben Beschaffenheit. Im Stande der Niedrigkeit ist der Sohn Gottes in seiner menschlichen Natur dem All und der Kirche gegenwärtig. Im Stande der Erhöhung aber ist er dem All und der Kirche auch durch seine menschliche Natur gegenwärtig, das heißt, in der Weise gegenwärtig, daß alle göttlichen Wirkungen auf die Welt und die Kirche sich durch die menschliche Natur vollziehen. Über diese Sachlage sollte sich niemand wundern. Sie tritt uns nicht erst bei der göttlichen Allgegenwart entgegen. Es verhält sich vielmehr mit der göttlichen Gegenwart genau so wie mit der göttlichen Macht und dem göttlichen Wissen. Die göttliche Allmacht war im Stande der Niedrigkeit jederzeit in der menschlichen Natur, aber sie betätigte sich nicht jederzeit und allen Objekten gegenüber durch die menschliche Natur. So zum Beispiel war die göttliche Allmacht in der menschlichen Natur, als Christus gegriffen, verurteilt, geschlagen, verspien, ans Kreuz geschlagen wurde und starb.[485] Aber die göttliche Allmacht betätigte sich nicht durch die menschliche Natur diesen Ereignissen gegenüber. Es hätte sonst weder zur Gefangennahme und Verurteilung noch zum Leiden und Sterben kommen können. Auch die göttliche Allwissenheit war im Stande der Niedrigkeit zu allen Zeiten in der menschlichen Natur Christi. Aber auch diese göttliche Eigenschaft betätigte sich nicht allezeit und allen Objekten gegenüber durch die menschliche Natur, wie wir aus Luk. 2, 52 und Mark. 13, 32 ersehen: Christus nahm zu an Weisheit und wußte den Jüngsten Tag nicht. Ebenso verhält es sich nun auch

485) Joh. 18, 6; Matth. 26, 63. 64; 1 Kor. 2, 8 usw.

mit der göttlichen Allgegenwart. Mit der ganzen Fülle der Gottheit wohnte vom Moment der Menschwerdung an natürlich auch die göttliche Allgegenwart in Christi menschlicher Natur als in ihrem σῶμα, und der Sohn Gottes war auch im Stande der Niedrigkeit überall, wo er war, in seiner menschlichen Natur. Aber erst mit der Erhöhung nach seiner menschlichen Natur wurde der Sohn Gottes durch seine menschliche Natur dem All und der Kirche gegenwärtig. Die Gegenwart nach der menschlichen Natur wurde zur allmächtigen oder allwirksamen Gegenwart durch die menschliche Natur. Diese Distinktion ist nicht eine menschliche Erfindung. Vielmehr ist dieser Fortschritt von der Allgegenwart in der menschlichen Natur zu der Allgegenwart durch die menschliche Natur überall dort in der Schrift gelehrt, wo von Christo ausgesagt wird, daß ihm nach Tod und Auferstehung durch die Erhöhung zur Rechten Gottes alles Existierende unter die Füße getan, er der Kirche zum Haupt gegeben sei, und daß er sowohl das All als auch die Kirche wirkend erfülle.[486] Die Allgegenwart im Stande der Erhöhung ist praesentissimum ac potentissimum in omnes creaturas *dominium* nach der menschlichen Natur.[487]

An diesem Punkte setzt die reformierte Theologie von der Admonitio Neostadiensis an bis auf die neueste Zeit mit einem Einwurf ein, den sie für unwiderleglich hält. Sie sagt nämlich: Hat sich die göttliche Allgegenwart, als allwirksame göttliche Gegenwart gefaßt, erst nach der Erhöhung durch die menschliche Natur völlig betätigt, so war sie vor der Erhöhung, also im Stande der Niedrigkeit, von der menschlichen Natur getrennt, und somit ist in die Lehre von der unzertrennlichen Gemeinschaft der Naturen (realis communio naturarum), die die Lutheraner unter

486) Eph. 1, 20—23; 4, 10; Matth. 28, 20.

487) Spätere Dogmatiker unterscheiden zur Auseinanderhaltung der Stände zwischen omnipraesentia intima und extima oder auch zwischen omnipraesentia partialis (ohne Herrschaft durch die menschliche Natur) und totalis sive modificata (mit Herrschaft durch die menschliche Natur). Nur muß dabei die Erinnerung von Scherzer nicht vergessen werden, daß auch die praesentia intima oder partialis als praesentia *substantialis* (natürlich ohne physische Ausdehnung) zu denken sei. Scherzer, Systema VIII, 224: Cum praesentia divina *partialiter ἀδιαστασίαν, totaliter* praeter indistantiam simul operationem denotet: Christus dominio quidem se evacuavit, ἀδιαστασίαν vero retinuit. Scherzer behandelt die verschiedene Beschaffenheit der Gegenwart in den beiden Ständen sehr ausführlich, sowohl der Sache nach als dogmengeschichtlich, l. c., p. 221—238.

allen Umständen festhalten wollen, von ihnen selbst eine unverschließbare Bresche gelegt. Allein dieser Einwurf trifft in bezug auf die Allgegenwart ebensowenig zum Ziel wie bei der göttlichen Allmacht. Wie die göttliche Allmacht von der menschlichen Natur nicht dadurch getrennt wurde, daß sie sich nicht durch die menschliche Natur, zum Beispiel bei der Gefangennahme, Kreuzigung usw., betätigte, so wurde auch die göttliche Allgegenwart nicht dadurch von der menschlichen Natur getrennt, daß sie sich im Stande der Niedrigkeit als allwirksame Gegenwart nicht durch die menschliche Natur betätigte. Es ist dagegen von einer Seite geltend gemacht worden, daß man sich allenfalls die göttliche Allmacht als in der menschlichen Natur „ruhend" vorstellen könne, aber in bezug auf die göttliche Allwissenheit und sonderlich in bezug auf die göttliche Allgegenwart sei der Gedanke an ein „Ruhen" innerhalb der menschlichen Natur, also eine Unterscheidung zwischen κτῆσις und χρῆσις, einfach „Nonsens". Allein der „Nonsens" ist lediglich subjektiv. Er hat seinen Sitz in dem „dogmatisierenden Subjekt", insofern dieses hartnäckig an der irrigen Vorstellung von einer räumlichen Ausdehnung der göttlichen Allgegenwart festhält. Nur insofern man sich von dieser schriftwidrigen Vorstellung beherrschen läßt, kommt man auf den Gedanken, daß im Stande der Erhöhung ein Territorium besetzt wurde, das im Stande der Niedrigkeit nicht gedeckt war.

Der zweite Einwurf lautete dahin, daß durch die mitgeteilte Allgegenwart Christi menschlicher Natur im Stande der Niedrigkeit ein gleichzeitiges Sein auf Erden und im Himmel zugeschrieben werde. Das sei aber ein „Dualismus", der Christi Person und Wandel auf Erden auf ein Phantasma zu reduzieren drohe. Lassen wir zunächst diese Folgerung beiseite, und fassen wir nur die These ins Auge. Über die These, daß Christo im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur ein gleichzeitiges Gegenwärtigsein auf Erden und im Himmel zukomme, sollten sich Lutheraner und Reformierte leicht verständigen können. Calvin sagt ganz richtig, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei, ohne jedoch den Himmel zu verlassen.[488] Calvin bekennt also ausdrücklich, daß die Person des Sohnes Gottes auch bei ihrem Sein auf Erden, also bei ihrem Sein in der Krippe, in Galiläa, in Jerusalem usw., im Himmel blieb. Calvin bekennt zum andern,

488) Instit. II, 13, 4: Mirabiliter e coelo descendit Filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret.

daß die menschliche Natur Christi von allem Anfang an und während des ganzen Standes der Niedrigkeit in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen war. Calvin muß daher, solange er bei seinen beiden richtigen Sätzen bleibt, zugestehen, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur schon vom Moment der Menschwerdung an und während des ganzen Standes der Niedrigkeit im Himmel war. Mit andern Worten: Jeder, der die Menschwerdung des Sohnes Gottes, das heißt, das Aufgenommensein der menschlichen Natur in die Person des Sohnes Gottes, lehrt und dabei mit Calvin richtig den Sohn Gottes im Himmel bleiben läßt, lehrt eo ipso, daß Christus nach seiner menschlichen Natur zugleich auf Erden und im Himmel war. Das Sitzen zur Rechten Gottes im Sinne der allgegenwärtigen Herrschaft durch die menschliche Natur kommt Christo erst im Stande der Erhöhung zu. Aber das Sein im Himmel vermöge der unio personalis wird ihm schriftgemäß auch schon im Stande der Niedrigkeit zugeschrieben. Daß die reformierten Theologen hiergegen Protest einlegen, kommt daher, daß sie an diesem Punkte wieder, wie oft, die von ihnen zugegebene unio *personalis* preisgeben und auf eine unio mystica reduzieren. Sie haben hier einen Einwand erhoben, der auch einige Lutheraner irregemacht hat. Um es recht handgreiflich zu machen, daß Christi menschliche Natur bei seinem Sein auf Erden nicht zugleich im Himmel sein konnte, wies Zwingli auf die Tatsache hin, daß Christus auf Erden gegessen und getrunken, geschlafen und geruht habe, ja gekreuzigt, gestorben und begraben sei. Diese Dinge aber schickten sich offenbar nicht für den Himmel. Daher könne Christus im Stande der Niedrigkeit nach seiner menschlichen Natur nicht zugleich im Himmel gewesen sein. Durch diesen Einwurf ließ sich auch der sonst treffliche Althofer so verwirren, daß er die Worte Joh. 3, 13: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht nur mit „der im Himmel war" übersetzte und auf Christi ewiges Sein im Himmel nach der göttlichen Natur bezog, sondern auch hinzufügte, es sei absurd, Christo im Stande der Niedrigkeit ein Sein im Himmel zuzuschreiben, weil daraus folgen würde, daß Christus auch im Himmel gegessen und geschlafen habe usw.[489] Quenstedt bemerkt Althofer gegenüber nur: „Ich wundere mich, daß ein sonst so gelehrter Theolog so grob (crasse) von diesem höchsten Geheimnis denkt und redet."[490] Luther faßt den reformierten Einwurf

---

489) **Harmonia Evangelistarum zu Joh. 3, 13.** 490) **Systema II, 567.**

energischer an. Er weist nach, daß das vom Essen, Schlafen usw. hergenommene Argument, wenn es etwas beweise, noch stärker gegen die unio *personalis* von Gott und Mensch in Christo rede. Schickt sich das Essen und Trinken nicht für das Sein im Himmel, so erst recht nicht für das Sein der menschlichen Natur in der Gottheit, da man doch auch nach menschlicher Rechnung in der Gottheit nicht esse, trinke, schlafe, leide, sterbe und sich begraben lasse. Wenn Zwingli aber bei allen diesen Vorgängen die menschliche Natur Christi in der Gottheit, das ist, in der unio personalis, lasse, so könne er sie auch ohne alle Bedenken im Himmel lassen. Luther schreibt: „Der grobe Geist weiß noch nicht, was im Himmel sein heißt, und will Folgerei darinnen treiben. Denn da ich sagte, wie Christus' Leib im Himmel war, da er noch auf Erden ging, wie Joh. 3, 13 steht: ‚Des Menschen Sohn, der im Himmel ist', hilf, Gott, wie hat er da zu folgern und zu gaukeln! Wie könnte, spricht er, Christus dazumal im Himmel sein? Ißt und trinkt man auch im Himmel? Stirbt und leidet man auch im Himmel? Schläft und ruht man auch im Himmel? Siehe, wohin du kommst, du toller Luther; pfui dich mal an! Wie dünkt dich um diesen Sieg des Geistes? Konstantinopel hat er hiermit gewonnen und den Türken gefressen. . . . Ein frommer Christ sage mir, ob's nicht höher und größer ist, daß die Menschheit [Christi] in Gott, ja mit Gott eine Person ist, denn daß sie im Himmel ist? . . . So wollt' ich nun auch wohl aus der Zwingelischen Kunst folgern und gaukeln: Isset und trinket man auch in der Gottheit? Stirbt und leidet man auch in der Gottheit? Siehe, wohin du kommst, du toller Johannes Evangelist, der du lehren willst, daß Christus Gott und in der Gottheit sei! Denn so bei Gott kein Sterben noch Leiden noch Essen noch Trinken ist, so kann Christus' Menschheit nicht bei Gott sein; viel weniger kann sie mit Gott eine Person sein. . . . Kann nun Christus zugleich auf Erden leiden und sterben, ob er wohl in der Gottheit und mit Gott eine Person ist, warum sollte er nicht vielmehr auf Erden leiden können, ob er schon zugleich im Himmel ist? Sollt's der Himmel hindern, viel mehr würde es die Gottheit hindern."[491] So tritt uns allerdings auch an diesem Punkte wiederum klar entgegen, daß die Argumente, mit denen die reformierten Theologen die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur — hier das Sein im Himmel —

491) St. L. XX, 965 f.

bekämpfen, die unio personalis selbst treffen, die sie doch gegen die Unitarier festhalten wollen. Wer die unio personalis festhält, kann Christi menschliche Natur auch im Stande der Niedrigkeit nicht vom Sein im Himmel ausschließen.

Es ist im vorhergehenden schon wiederholt die Stelle Joh. 3, 13 erwähnt worden. Daß Christi menschliche Natur auf Erden zugleich im Himmel war, sieht Luther mit Recht bereits in allen Schriftstellen gelehrt, welche bezeugen, daß Christus Gott ist. In dem Menschen Christus war Gott auf Erden und der Mensch im Himmel. Diese Tatsache findet Luther nun auch Joh. 3, 13 bezeugt, wo Christus im Gespräch mit Nikodemus von sich sagt: „Niemand ist aufgestiegen in den Himmel außer der vom Himmel Herabgestiegene, der Menschensohn, welcher im Himmel ist“ (*ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*). Luther bezieht die Worte „der im Himmel ist“ auf Christum nach der menschlichen Natur. Und Luther hat recht. Es ist bekannt, daß nicht nur Zwingli und Calvin, sondern auch viele Theologen außerhalb des reformierten Lagers diese Worte von Christo nach der göttlichen Natur verstehen und die Beziehung auf Christum nach der menschlichen Natur ablehnen. Aber der Text ist nicht schuld an dieser Exegese, die die ganze Beweisführung Christi durchbrechen würde. Luther berichtet, daß Ökolampad über Pirkheimer spottete, als dieser die Worte „der im Himmel ist“ auf Christum nach der menschlichen Natur bezogen hatte. Luther bemerkt dazu: „Wenn ich Pirkheimer wäre, wollte ich Ökolampad eine Brille schicken und bitten, daß er die Buchstaben doch wollt' zählen, ob's helfen möchte, daß sie nicht so leichtfertig über die Sprüche der Schrift hinführen und uns dafür ihre Träume in die Bücher klickten.“ [492] Luthers entschiedene Sprache ist berechtigt. Christus redet hier in dem Gespräch mit Nikodemus von sich gerade nach der Menschheit. Freilich ist Christus seiner Gottheit nach im Himmel. Aber das kommt hier nicht in Frage. Nach dem Kontext kommt in Frage, ob Christus, insofern er in menschlicher Gestalt und in menschlicher Rede, also als Mensch, mit Nikodemus verkehrt, letzterem über die himmlischen Dinge, zu denen kein Mensch Zutritt hat (*οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν*), zuverlässigen Bericht geben kann. Dies bejaht Christus durch die Aussage, daß der vom Himmel Herabgekommene und nun auf Erden mit Nikodemus redende Menschensohn

492) St. L. XX, 812 f.

im Himmel ist. Der Gedanke ist kurz dieser: Der Menschensohn redet auf Erden himmlische Dinge, weil er als der auf Erden Redende im Himmel ist. Wollte man das Sein im Himmel auf die göttliche Natur beschränken und die menschliche Natur, nach welcher Christus mit Nikodemus redet, vom Sein im Himmel ausschließen, so würde man damit, wie bereits bemerkt wurde, die Beweisführung Christi durchbrechen. Man würde nämlich den klaren Zusammenhang zwischen dem Sein im Himmel und dem zuverlässigen Bezeugen der himmlischen Dinge durchschneiden.[493] Selbst Calvin konnte sich dem Eindruck des klaren Wortlauts nicht entziehen.[494] Es kommt ihm zwar „absurd" vor, daß Christus von sich das esse in coelo aussage zu der Zeit, da er doch auf Erden wohnte. Aber er gesteht: wenn man antworten wollte, daß das hinsichtlich der Gottheit wahr sei, so laute der Ausdruck anders, nämlich dahin, daß der Mensch selbst zu der Zeit im Himmel gewesen sei. Calvin hilft sich dann mit der Zwinglischen Alloösis: was der göttlichen Natur eigen sei, werde auf die menschliche übertragen, natürlich ohne sachlichen Hintergrund, bloß rhetorisch. Aber Christus will hier gerade den sachlichen Hintergrund angeben, warum der Menschensohn himmlische Dinge offenbaren kann, und der Grund ist der, daß der Menschensohn im Himmel ist. Luther bemerkt zu Joh. 3, 13: „Christus redet hier . . . von der himmlischen Gemeinschaft mit dem Vater, die nicht an leiblich Wesen, Ort und Stätte gebunden, welche er von Ewigkeit gehabt und auch in menschlicher Natur, sobald er dieselbige angenommen, in solchem himmlischen Wesen allezeit gewesen und geblieben ist."[495] An einer andern Stelle schreibt er zu den Worten „Niemand fähret gen Himmel, denn der herabgefahren ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist": „Damit er [Christus] ja anzeigt, daß sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja schon bereits an allen Enden ist. Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person worden, sondern wie vorhin, so auch hernach allenthalben

---

493) Am gründlichsten durchschneidet die Gedankenverbindung die schon früher (Note 378) erwähnte Bemerkung der englischen Ausgabe des Meyerschen Kommentars: "He, while on earth, was still in heaven (3, 13), yet not *de facto*, but *de iure*." Hierdurch wird dem Heiland das Argument untergeschoben: „Ich offenbare die himmlischen Dinge, zu denen kein Mensch Zutritt hat, weil ich zwar auch nicht im Himmel bin, aber doch ein Anrecht an den Himmel habe."

494) Im Kommentar zu Joh. 3, 13. 495) XI, 1189.

gegenwärtig.“ [496]) Um nicht auf Grund von Joh. 3, 13 Christo nach der menschlichen Natur ein Sein im Himmel zugestehen zu müssen, haben sich reformierte Theologen auf Joh. 8, 59: „Ehe denn

496) St. L. XX, 812 f. — Joh. 3, 13 gehört zu den Bibelstellen, die von den Auslegern viel erlitten haben. Es ist an der Stelle weder von der Himmelfahrt Christi nach der Auferstehung die Rede, wie auch alte lutherische Theologen sich die Auffassung dieser Stelle verbaut haben, noch auch von dem raptus in coelum, den Sozinianer hier unterbrachten (Cat. Racov., ed. Oder, p. 347 sqq.), noch auch davon, daß Christus zum Zweck des Lernens alle Tage *πνεύματι* in den Himmel gefahren sei, wie Böhl gar wunderlich deutet (Dogmatik, S. 340), sondern die Worte besagen, daß der Menschensohn zu der Zeit, wo er mit Nikodemus redet, im Himmel ist und darum über die himmlischen Dinge glaubwürdigen Aufschluß geben kann. Der Zusammenhang ist dieser: Christus fordert von Nikodemus Glauben in bezug auf die von ihm zu bezeugenden himmlischen Dinge, und diese Forderung begründet er durch den Hinweis auf die Tatsache, daß kein Mensch außer dem Menschensohn um die himmlischen Dinge weiß und sie kundtun kann. Daß kein Mensch um die himmlischen Dinge weiß, sagt er in den Worten: „Niemand ist aufgestiegen in den Himmel“, nämlich um daselbst die himmlischen Dinge zu erkunden. Parallel ist 1, 18: „Niemand hat Gott je gesehen.“ Daß aber der Menschensohn um die himmlischen Dinge weiß und sie kundtun kann, drückt er aus mit den Worten, daß der Menschensohn vom Himmel herabgekommen und im Himmel ist. Wie der Vater bei der Verklärung Matth. 17 alle Welt an des Sohnes Mund bindet mit den Worten: „Dies ist mein lieber Sohn, . . . den sollt ihr hören“, so bindet hier im Gespräch mit Nikodemus der Sohn selbst alle Menschen an seinen Mund durch die Worte: „Niemand ist in den Himmel aufgestiegen außer der vom Himmel Herabgestiegene, der Menschensohn, der im Himmel ist.“ Richtig bemerkt Meyer, daß die Worte *ὁ ὢν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* „argumentativ“ sind, also den Grund angeben, weshalb der Menschensohn in der Lage ist, die himmlischen Dinge, zu denen kein Mensch Zutritt hat, bezeugen zu können. Nur geht Meyer dem spezifischen Gehalt dieser Stelle dann wieder dadurch aus dem Wege, daß er willkürlich hinzusetzt: Die Worte „setzen das im Himmel Gewesensein notwendig voraus“. Die Worte hier lauten nicht bloß auf ein Gewesensein, sondern auch auf ein Sein im Himmel, wie Meyer unmittelbar vorher anerkannt hat, wenn er zu *ὁ ὢν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinzusetzt: „wobei *ὁ ὢν* nicht gleich *ὃς ἦν*, sondern *ὅς ἐστι* ist, dessen Sein im Himmel ist“. Daß die Worte *ὁ ὢν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in ℵBL fehlen, kann uns nicht bewegen, sie zu streichen, da Origenes zu Röm. 10, 6 die Worte gelesen hat. (Vgl. Alford.) Gut und klar Michael Walther in der Harmonia Biblica zur Stelle, indem er zugleich die Beziehung auf die Himmelfahrt Christi nach der Auferstehung abweist: Augustinus, Beda et Rupertus exponunt de ascensione *post* resurrectionem. Sed in Graeco habetur praeteritum *ἀναβέβηκεν*. Simplicius per communicationem idiomatum phrasis explicatur, hisce enim verbis Christus mysterium istud aperit, quod, licet humana ipsius natura *naturaliter et localiter* eo tempore tantummodo in terris cum Nicodemo fuerit, uno loco verissime circumscripta, *λόγος* tamen nusquam fuerit, sive in coelo, sive in terra, ubi non eandem illam

Abraham ward, bin ich" und auf Joh. 6, 62: „Der Menschensohn wird auffahren, da er zuvor war" berufen. Wie an diesen Stellen Christus von sich nur nach seiner göttlichen Natur rede, so auch Joh. 3, 13 in den Worten: „der im Himmel ist". Aber das ist eine Täuschung. An den erstgenannten Stellen **sagt** Christus ausdrücklich, daß er von sich **vor** seiner Menschwerdung rede, nämlich von seinem Sein vor Abraham und von seinem Sein im Himmel, **ehe** er durch die Menschwerdung vom Himmel herabkam (*ὅπου ἦν τὸ πρότερον*). Joh. 3, 13 aber redet Christus ganz entschieden **nicht** von sich vor seiner Menschwerdung, sondern davon, wo er **nach** seinem Herabkommen vom Himmel (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*) und zu der Zeit und Stunde ist, wo er mit Nikodemus in menschlicher Rede verkehrt und diesem über die **himmlischen** Dinge zuverlässigen Bericht gibt, nämlich im Himmel. Und was endlich das „Gespenst" betrifft, in das der Mensch Christus angeblich verwandelt wird, falls er bei seinem Sein auf Erden zugleich im Himmel ist, so ist zu sagen: ist der Mensch Christus auf Erden zugleich „in der Gottheit", das heißt, mit Gott **eine** Person, ohne in ein Gespenst verwandelt zu werden, so steht das Gespenstwerden auch nicht zu befürchten, wenn der Mensch Christus auf Erden zugleich im Himmel ist.

Die mitgeteilte göttliche Ehre.

Die Trennung der menschlichen Natur Christi von der **göttlichen Ehre** des Sohnes Gottes ist ein so klar zutage liegender Verstoß gegen die unio personalis, daß ein Teil der reformierten Lehrer an diesem Punkt den Grundsatz Finitum non est capax infiniti fahren läßt und Christi menschlicher Natur wegen ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur **göttliche** Ehre zugesteht. Es ist dies freilich eine Inkonsequenz, weil das Prädikat der göttlichen Ehre nicht nur auf gleicher Linie mit den Prädikaten der göttlichen **Macht** und der andern göttlichen Eigenschaften liegt, sondern die mitgeteilte göttliche Ehre auch das **Resultat** der mitgeteilten Fülle der göttlichen Natur und ihrer Eigenschaften ist, und göttliche

humanitatem sibi in personae suae unitate *extra* et *supra omnem locum* ineffabiliter unitam et personaliter praesentem habuerit, quandoquidem totus Christus incarnatus et Filius hominis factus est. Non ergo *λόγος* nudus et ab humana natura separatus, sed *λόγος* incarnatus Filiusque hominis factus *in coelo est personaliter cum in terris stat naturaliter*, ubi neutra praesentia impedit aut tollit alteram.

Ehre ohne mitgeteilte göttliche Macht und Herrlichkeit als Götzendienst anzusehen wäre. Die Schrift begründet die Mitteilung der göttlichen Ehre ausdrücklich mit der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und Werke.[497] Aber bei einem Teil der reformierten Theologen findet sich tatsächlich die Inkonsequenz, daß sie die mitgeteilte göttliche Natur, Macht, Allwissenheit usw. abweisen, aber für die mitgeteilte göttliche Ehre eintreten. So schreibt selbst Hospinian, der heftige Bekämpfer der Konkordienformel: „Bei den Orthodoxen ist außer Streit, daß der ganze Christus, Gott und Mensch, in einer Anrufung anzubeten sei, und bei der Anbetung die Menschheit von der Gottheit nicht getrennt werden könne noch dürfe, weil sie Gottes Menschheit und mit dem Wort vereinigt ist." Die versuchte Umbiegung in das Land der Alloösis Zwinglis will Hospinian nicht gelingen, wenn er hinzusetzt: „Eigentlich wird die Gottheit in der Menschheit als in ihrem Tempel angebetet, weshalb Kyrill die Menschheit eine anbetungswürdige Natur (adorabilem *naturam*) nennt. Denn wegen der Vereinigung wird der ganze Christus angebetet und daher mit dem Wort auch das Fleisch." [498] Der einige Seiten später[499] wiederholte Versuch mißlingt ebenso. Wenn Hospinian schreibt: „Die Ursache dieser Ehre oder Anbetung ist nur die anbetungswürdige Vereinigung des Fleisches mit dem Wort, welche [Vereinigung] eigentlich angebetet wird", so setzt Gerhard mit Recht hinzu: „Nicht die Vereinigung selbst wird angebetet, sondern die vereinigten Naturen." Auch römische Schreiber gestehen Christo nach der menschlichen Natur göttliche Ehre zu. So schreibt neuerdings der Jesuit Drum in der *Catholic Encyclopedia:* "Since the human nature is the real and true nature of Christ, that human nature and all its parts are the object of the cult called *latria, i. e.,* adoration." [500] Hingegen sind andere reformierte und römische Theologen konsequent. Sie wollen Christum nach seiner menschlichen Natur auch von der göttlichen Ehre ausgeschlossen wissen. Zanchi meint, es lasse sich nicht aus der Schrift erweisen, daß Christo nach der menschlichen Natur göttliche Verehrung zukomme.[501] Beza drückt sich nach seiner Gewohn-

---

497) Joh. 5, 22 ff.

498) De orig. et progressu F. C., f. 293. Vgl. die Zitate aus reformierten Schriften bei Gerhard, De pers., § 241 sqq.

499) L. c., f. 295.

500) *The Catholic Encyclopedia* unter "Incarnation", Vol. VII, 716.

501) De incarnat. Filii Dei, l. 1, col. 198.

heit kräftiger aus. Er nennt die göttliche Verehrung Christi nach der menschlichen Natur „erschrecklichen Götzendienst" (horrendae idololatriae crimen).[502] Noch andere Reformierte und Römische bieten uns hier einen Kompromiß an. Sie wollen Christo nach der menschlichen Natur eine Verehrung erweisen, die weder rein göttlich noch rein menschlich, sondern eine Art Mittelding zwischen beiden ist. Die Reformierten reden von einem cultus mediatorius. Die Römischen wollen Christo nach der menschlichen Natur dieselbe Ehre wie der Jungfrau Maria zugestehen, nämlich die *ὑπερδουλεία*, indem sie Gott allein die *λατρεία* und den Engeln und den Menschen die *δουλεία* zuweisen.

Es erscheint fast ungehörig, wenn man für die Tatsache, daß Christo nach seiner menschlichen Natur auch göttliche Ehre gegeben sei, nur eine mehr oder minder lange Reihe von Schriftaussagen vorführen will. Nicht der *λόγος ἄσαρκος*, sondern der Sohn Gottes, insofern er im Fleische erscheinen sollte und in der Fülle der Zeit im Fleische erschienen ist, also der Sohn Gottes gerade auch nach seiner menschlichen Natur, der Sohn Gottes als Weibessame, als Abrahams Same, als Davids und Mariä Sohn, ist der Skopus der Schrift vom ersten Buch bis zum letzten und wird allen Menschen auf Erden als der Heiland vorgestellt, an den alle glauben und den alle als ihren Gott und Heiland anbeten sollen. Der Sohn Gottes, insofern er nach dem Typus der Schlange in der Wüste ans Kreuz erhöht ist, also nach der menschlichen Natur, ist Gegenstand des gläubigen Anschauens derer, die die Seligkeit erlangen.[503] Wer das Fleisch des Menschensohnes nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, das heißt nach dem Kontext, nicht an den Sohn Gottes glaubt, insofern er nach der menschlichen Natur sein Leben in den Tod gegeben und sein Blut vergossen hat, der hat kein Leben in sich.[504] Auch im Himmel ist der Gegenstand der Anbetung das Lamm, das erwürget ist.[505] Damit ist die Qualität der Verehrung Christi nach der menschlichen Natur schon genügend als cultus vere *divinus* gekennzeichnet. Der Grundsatz ist schriftgemäß: „An wen wir als unsern Seligmacher glauben, dem erweisen wir göttliche Ehre."[506] Aber noch mehr: Die geringere Ehre, welche Reformierte

502) Opp., Vol. 2, Apolog. 3 ad Selnecc., p. 462. Bei Quenstedt II, 287.
503) Joh. 3, 14—16. 504) Joh. 6, 53. 505) Offenb. 5, 8—12.
506) Scherzer: In quem credimus, illum religiose adoramus, Rom. 10, 14. At in Christum *hominem* credimus, Ioh. 3, 16. Ergo. (*Systema*, p. 81.)

und Papisten Christo nach der menschlichen Natur erzeigen wollen, ist in der Schrift ausdrücklich verboten, wenn sie sagt, daß alle den Sohn ehren sollen, *καθώς*, wie sie den Vater ehren. Daß der Sohn hier gerade nach seiner menschlichen Natur in Betracht kommt, wird noch besonders hervorgehoben durch die vorhergehende Begründung: „Auch richtet der Vater niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben.“ [507]) Auch Phil. 2, 9—11 wird sowohl die Qualität der Anbetung Christi als cultus vere divinus bestimmt, als auch die Hinsicht angegeben, in welcher ihm der cultus vere divinus zukommt, nämlich nach seiner menschlichen Natur. Der cultus vere divinus ist bestimmt durch die Worte: Gott „hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen JEsu sich beugen sollen alle derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß JEsus Christus der HErr sei“. Daß aber Christus nach der menschlichen Natur Objekt dieser Anbetung sei, geht daraus hervor, daß ihm dieser „Name über alle Namen“ gegeben ist, insofern er sich vorher selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode am Kreuz. Wenn Reformierte und Papisten gegen die göttliche Ehre Schriftaussagen wie Jes. 42, 3: „Ich will meine Ehre keinem andern geben noch meinen Ruhm den Götzen“ und Jer. 17, 5: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt“ eingewendet haben, so tritt dadurch abermals klar zutage, daß sie den Menschen Christus zu einem andern neben dem Sohne Gottes (*ἄλλος καὶ ἄλλος*) machen, das heißt, trotz aller Versicherung des Gegenteils die menschliche Natur Christi aus der persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes herausnehmen, also die unio personalis auflösen.[508]) Eine Auflösung der unio personalis liegt auch in dem Falle vor, wenn man der menschlichen Natur Christi göttliche Ehre nur ex accidenti zugestehen will, das heißt, in der Weise, wie das Purpurkleid des Königs an der königlichen Ehre teil hat. Die

507) Joh. 5, 22.

508) Gut Eckhard, Fasciculus controversiarum, p. 118: Natura humana non est *alter* aliquis, sed cum *λόγῳ* unam constituit personam, ac proinde citra *Nestorianismi reatum* humanae in Christo naturae testimonium hoc adaptari nequit. Ad hanc, si extendere quispiam conetur, ab ipsa quoque tum nominis, tum regni et dominii divini *κοινωνίᾳ* illam consequenter excludet et neque Dominum neque Filium Dei fas erit appellare Christum secundum humanam naturam, quod contra manifesta Scripturae testimonia.

menschliche Natur Christi verhält sich zur Person des Sohnes Gottes nicht wie ein Purpurkleid zum König, sondern bildet mit dem Sohn Gottes eine persönliche Einheit.[509] Erhebt man endlich gegen die mitgeteilte göttliche Ehre denselben Einwand, der auch gegen die Gemeinschaft der Naturen und gegen die mitgeteilte göttliche Herrlichkeit, Macht, Wissen usw. geltend gemacht wurde, daß nämlich die menschliche Natur Christi als eine endliche Kreatur der göttlichen Ehre nicht fähig sei, so ist damit wieder va banque gespielt. Ist die menschliche Natur Christi, weil sie Kreatur ist und bleibt, der Teilhaberschaft an der göttlichen Ehre nicht fähig, so ist sie auch der Teilhaberschaft an der göttlichen Person des Sohnes Gottes nicht fähig, und die Menschwerdung des Sohnes Gottes muß mit den Sozinianern und allen Unitariern für unmöglich erklärt werden. Was die Christusverehrung der Unitarier betrifft, die ja allesamt Christo die wesentliche Gottheit absprechen, so sind nur diejenigen unter ihnen konsequent, die Christo jede göttliche Verehrung absprechen. Inkonsequent fordern Lälius Sozinus und der Rakauer Katechismus,[510] daß der erhöhte Christus anzurufen sei. Dieselbe Inkonsequenz begehen alle neueren Theologen, die Christo göttliche Verehrung zusprechen, wiewohl sie die „Zweinaturenlehre" verwerfen.

Die zweite Art der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften im Unterschied von der ersten.

Was über die zweite Art der Mitteilung der Eigenschaften von Seite 169 an gesagt wurde, fassen wir um derer willen, die die längeren Ausführungen entbehren können, so zusammen: Weil die Naturen in Christo unverwandelt bleiben, so hat und behält auch die menschliche Natur innerhalb der persönlichen Vereinigung ihre natürlichen, menschlichen Eigenschaften. Weil aber die menschliche Natur in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist, und der Sohn Gottes nicht extra carnem, sondern in carne und per carnem das Erlösungswerk ausrichtet, so hat die menschliche Natur Christi nicht bloß nominell (per modum loquendi), sondern tatsächlich (realiter) an des Sohnes Gottes gött-

509) Eckhard bemerkt l. c., p. 138, gegen Danäus und Beza: Ingens dissimilitudo. Neque enim vel purpura vel corona cum rege una est persona, sicut humanitas Christi cum λόγῳ.

510) Frage 186, ed. Oder, p. 372.

licher Macht, göttlichem Wissen, göttlicher Gegenwart, göttlicher Ehre, kurz, an den göttlichen Eigenschaften teil. Die reformierten und römischen Theologen, welche diese Teilhaberschaft leugnen, treten in Widerspruch a. zu den Schriftstellen, welche berichten, daß der Sohn Gottes mit der ganzen Fülle des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur eingegangen sei,[511] b. zu den Schriftstellen, in denen die einzelnen göttlichen Eigenschaften von Christo nach der menschlichen Natur ausgesagt werden, nämlich in der Zeit gegebene Allmacht,[512] in der Zeit gegegebene Allwissenheit,[513] in der Zeit gegebene Allgegenwart,[514] in der Zeit gegebene göttliche Ehre.[515] Die reformierte Leugnung dieser Mitteilung schließt konsequenterweise sowohl die Leugnung der Menschwerdung überhaupt als auch die Leugnung der ewigen Gottheit Christi in sich. Läßt nämlich die Endlichkeit der menschlichen Natur die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften nicht zu, so ist dasselbe von der Mitteilung der göttlichen Person des Sohnes Gottes zu sagen, und damit ist die Möglichkeit der Menschwerdung geleugnet. Und ist die in der Zeit geschehene Mitteilung göttlicher Eigenschaften nicht auf die menschliche Natur Christi zu beziehen, so bleibt nur die Beziehung auf die göttliche Natur übrig, und somit wäre Christus nicht Gott von Ewigkeit, sondern ein in der Zeit gewordener Gott, ein arianisches Geschöpf. Alle diese Punkte sind in längerer Ausführung von Seite 169 an dargelegt worden.

Müssen wir aber auf Grund der Schrift allem Widerspruch gegenüber eine Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi lehren, so stehen wir vor der Tatsache, daß Christo göttliche Eigenschaften sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Natur zukommen. Aber auf ganz verschiedene Weise: nach der göttlichen Natur von Ewigkeit und als wesentliche Eigenschaften (essentialiter), nach der menschlichen Natur als in der Zeit gegebene oder mitgeteilte Eigenschaften (communicative, per communicationem). Demnach ist der Unterschied zwischen dem ersten

511) Kol. 2, 9; Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.; Joh. 2, 11; Joh. 17, 5.

512) Hebr. 2, 8; Ps. 8, 7; 1 Kor. 15, 27; Eph. 1, 22; Matth. 28, 18; Dan. 7, 13. 14; Matth. 11, 27; Joh. 13, 3; 3, 35; Jes. 9, 6; Joh. 5, 27; 6, 55; 1 Joh. 1, 7.

513) Joh. 3, 31. 32; 1, 18; 3, 13. 34; 2, 24. 25.

514) Eph. 4, 10; 1, 20—23; Matth. 28, 20.

515) Joh. 3, 16; Gen. 3, 15 usw.; Offenb. 5, 12; Joh. 5, 23; Phil. 2, 9 ff.

und zweiten Genus der Mitteilung der Eigenschaften so zu bestimmen: Im ersten Genus wird von der Person Christi Göttliches und Menschliches, zum Beispiel Ewigkeit und ein Alter von acht Tagen, gleich wirklich (realiter) ausgesagt, aber das Göttliche nach der göttlichen Natur, das Menschliche nach der menschlichen Natur, wie die bisweilen ausdrücklich hinzugefügten particulae diacriticae (*κατὰ σάρκα* usw.) näher angeben. **Im zweiten Genus hingegen** — und dies ist die schriftgemäße Definition desselben — **werden der Person Christi göttliche Eigenschaften auch nach der menschlichen Natur zugeschrieben,** nicht zwar als wesentliche, wohl aber als in der Zeit gegebene oder mitgeteilte Eigenschaften, weil die göttliche Natur mit ihren Eigenschaften in der menschlichen Natur als ihrem eigenen Leibe wohnt und zur Wirksamkeit kommt. Daher die Benennung dieses zweiten Genus als genus maiestaticum, um zum Ausdruck zu bringen, daß Christo nach der menschlichen Natur nicht bloß herrliche endliche Gaben, sondern die göttliche Majestät oder unendliche göttliche Attribute durch die persönliche Vereinigung zukommen. Dasselbe besagen die griechischen Ausdrücke *δόξασις, βελτίωσις, μετάδοσις* und *μεταποίησις, μετοχὴ θείας δυνάμεως* usw. Weil man damals weniger die Verleumdung fürchtete als wir zu unserer Zeit, so scheute man sich auch nicht, Ausdrücke wie *θέωσις, ἀποθέωσις* und *θεοποίησις* zu gebrauchen, nicht im Sinne der Verwandlung, sondern um die persönliche Vereinigung von Gott und Mensch und die damit gesetzte Durchdringung der menschlichen Natur seitens der göttlichen zu bezeichnen.[516]) Daß die lutherische Lehre von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur keine neue Lehre sei, sondern bereits von den alten griechischen und lateinischen Lehrern vorgetragen wurde, ist überzeugend in dem Catalogus Testimoniorum nachgewiesen, der mit dem Konkordienbuch als Privatschrift von Andreä und Chemnitz veröffentlicht wurde.[517])

---

516) Vgl. die Verzeichnisse der Namen für das zweite Genus bei Gerhard, De pers., § 261; bei Quenstedt II, 143. Eine ausführlichere Erklärung der Namen gibt Hollaz, De pers. Christi, qu. 47. Aus Chemnitz, De duabus naturis, gehören namentlich Kap. 25 und 26 hierher.

517) In der Müllerschen Ausgabe abgedruckt S. 731—760 unter dem Titel: „Verzeichnis der Zeugnisse Heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer, wie dieselbigen von der Person und göttlichen Majestät der menschlichen Natur unsers HErrn JEsu Christi, zur Rechten der allmächtigen Kraft Gottes eingesetzt, gelehret und geredet haben." Dieser Catalogus sollte um so mehr beachtet

Die Konkordienformel beschreibt in ausführlicher Erklärung das genus maiestaticum so: „Was anlanget die angenommene menschliche Natur in der Person Christi, haben wohl etliche streiten wollen, daß dieselbige auch in der persönlichen mit der Gottheit Vereinigung anders und mehr nicht habe denn nur allein ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften, nach welchen sie ihren Brüdern allenthalben gleich ist, und daß derwegen der menschlichen Natur in Christo nichts solle noch könne zugeschrieben werden, was über oder wider ihre natürliche Eigenschaften sei, wenngleich der Schrift Zeugnisse dahin lauten. Aber daß solche Meinung falsch und unrecht sei, ist aus Gottes Wort klar. . . . Denn die Heilige Schrift und die alten Väter aus der Schrift zeugen gewaltig, daß die menschliche Natur in Christo darum und daher, weil sie mit der göttlichen Natur in Christo persönlich vereiniget, als sie nach abgelegter knechtischer Gestalt und Erniedrigung glorifiziert und zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhöhet, neben und über ihre natürlichen, wesentlichen, bleibenden Eigenschaften auch sonderliche, hohe, große, übernatürliche, unerforschliche, unaussprechliche, himmlische praerogativas und Vorzüge an Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt über alles, was genennet mag werden, nicht allein in dieser, sondern auch in der künftigen Welt, empfangen habe, daß also die menschliche Natur in Christo zu den Wirkungen des Amts Christi auf ihre Maß und Weise mit gebrauchet werde und auch ihre efficaciam, das ist, Kraft und Wirkung, habe, nicht allein aus und nach ihren natürlichen, wesentlichen Eigenschaften, oder allein soferne sich das Vermügen derselben erstrecket, sondern fürnehmlich aus und nach der Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, welche sie durch die persönliche Vereinigung, Glorifikation und Erhöhung empfangen hat. Und dies können oder dürfen auch nunmehr fast die Widersacher nicht leugnen, allein daß sie disputieren und streiten, daß es nur erschaffene Gaben oder finitae qualitates sein sollen wie in den Heiligen, damit die

---

werden, als Chemnitz auch zu unserer Zeit als ein gründlicher Kenner der patristischen Literatur anerkannt werden muß. Die Zeugnisse für das genus maiestaticum sind unter zehn Thesen zusammengeordnet, die als eine kurze Zusammenfassung der Lehre der Konkordienformel gelten können. Den Zeugnissen ist jedesmal der Schriftbeweis vorangestellt, um zum Ausdruck zu bringen, daß „der wahrhaftige, seligmachende Glaube auf keines alten oder neuen Kirchenlehrers, sondern einzig und allein auf Gottes Wort gegründet sein soll". Der vorangestellte Schriftbeweis macht deshalb einen so gewaltigen Eindruck, weil er ohne allen Kommentar gegeben ist.

menschliche Natur in Christo begabet und gezieret, und daß sie nach ihren Gedanken oder aus ihren eigenen argumentationibus oder Beweisungen abmessen und ausrechnen wollen, was die menschliche Natur in Christo ohne derselben Abtilgung fähig oder nicht fähig könne oder solle sein." 518) In kürzerer Fassung sagt die Konkordienformel: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die angenommene menschliche Natur in Christo nicht allein ihre natürlichen wesentlichen Eigenschaften habe und behalte, sondern daß sie darüber durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und hernach durch die Verklärung oder Glorifikation erhöhet sei zur Rechten der Majestät, Kraft und Gewalt über alles, was genennet kann werden, nicht allein in dieser, sondern auch in künftiger Welt." 519)

Es kann nicht nachdrücklich genug daran erinnert werden, daß die Schriftaussagen, in denen göttliche Eigenschaften von Christo nach der göttlichen Natur ausgesagt werden (wie: Der Menschensohn war im Himmel, Joh. 6, 62), von den Schriftaussagen zu unterscheiden sind, in denen göttliche Eigenschaften Christo nach der menschlichen Natur zugeschrieben werden (wie: Der Menschensohn ist im Himmel, Joh. 3, 13; hat alle Gewalt im Himmel und auf Erden empfangen, Matth. 28, 18). Durch die Nichtunterscheidung dieser Schriftaussagen verbauen sich die Reformierten das Verständnis der Lehre von Christi Person, und die Nichtbeachtung dieses Unterschieds in den Schriftaussagen ist die Ursache, daß neuere Theologen die Dreiteilung der propositiones idiomaticae als unnötig und schwerfällig kritisieren. Auch bei Hase, der

518) S. 684, § 50 ff.

519) S. 676, § 12. Baier (III, 52): Secundum genus communicationis idiomatum est, quo *perfectiones vere divinae* et hinc resultans auctoritas et potestas, honor et gloria summa, *humanae naturae* in abstracto communicantur. Zu dem in abstracto fügt Baier aber erklärend hinzu: Ita ut non solum concreto aut personae ab humana natura denominatae et quoad divinam forte spectandae (so die Reformierten), verum *ipsi humanae naturae*, non tamen quatenus praecise (für sich) et extra unionem hypostaticam, sed *vi unionis, et quatenus intra unionem illam spectatur*, competant. (l. c., p. 68.) Auch Dietrichs Definition in seiner Auslegung des Kleinen Katechismus genügt: „Welches ist die zweite Art der Mitteilung der Eigenschaften? Antwort: Wenn Christo nach der menschlichen Natur göttliche Majestät, Ehre und Gewalt durch und wegen der persönlichen Vereinigung zugesprochen wird." (St. Louiser Ausg., S. 76.) Hollaz: Secundum genus communicationis idiomatum est, quo Filius Dei maiestatem suam *divinam* assumptae *carni* communicavit. (Examen, De pers., qu. 45.)

sich sonst in seinem Hutterus redivivus vielfach durch korrekte Darstellung der lutherischen Christologie auszeichnet, findet sich an diesem Punkt ein Mißverstand, und er wirft die Schriftaussagen unordentlich durcheinander. Er meint nämlich, wenn im ersten Genus vom Konkretum der menschlichen Natur Göttliches ausgesagt werde (wie Joh. 8, 58: Der in der Zeit Geborne ist vor Abraham), so falle die Aussage mit dem recht verstandenen genus maiestaticum zusammen, also zum Beispiel mit Joh. 5, 27: Der Menschensohn hat die Gewalt des Weltgerichts empfangen.[520] So ist's bei den alten lutherischen Theologen nicht gemeint, und es liegt ein Mißverstand der betreffenden Schriftaussagen vor. Wenn die Schrift Joh. 6 und Joh. 8 von dem Menschensohn sagt, daß er im Himmel *war* und vor Abraham *ist*, so bezieht sich das göttliche Prädikat auf Christum nach seiner *göttlichen* Natur. Wenn sie hingegen Joh. 5, Matth. 28 und Dan. 7 dem Menschensohn in der Zeit gegebene Gerichtsgewalt und alle Gewalt im Himmel und auf Erden zuschreibt, so beziehen sich die göttlichen Prädikate auf Christum nach seiner *menschlichen* Natur. Wie nötig diese Unterscheidung sei, legt Hase selbst dar. Er weist auf die Verwüstung hin, die in der Lehre von Christi Person angerichtet wird, wenn man Schriftaussagen wie Joh. 5, Matth. 28, Dan. 7 usw. auf Christum nach der göttlichen Natur beziehen wollte. Weil es sich an diesen Stellen um göttliche Eigenschaften handelt, die Christo erst *in der Zeit* gegeben oder mitgeteilt sind, so wäre durch die Beziehung jener Prädikate auf Christum nach der göttlichen Natur „die *Gottheit* Christi selbst widerlegt, und nichts bliebe übrig als ein arianisches Geschöpf oder ein sozinianischer Weltregent".[521] Ein Gott, der erst in der Zeit Allmacht überkommt, ist nicht *wesentlich* Gott, sondern ein sogenannter Gott, Deus creatus. So verhängnisvoll wird es, wenn man sachlich verschiedene Schriftaussagen über die Mitteilung der Eigenschaften *ohne Unterscheidung* durchaus in eine Klasse werfen will. Dies tut nach dem Vorgang der alten reformierten Lehrer auch *Hodge*, wenn er sagt: "That our Lord said, 'All power is given unto Me in heaven and in earth,' no more proves that His human nature is almighty than His saying, 'Before Abraham was I am,' proves that humanity is eternal."[522] So benutzt Hodge eine Schriftaussage, die auf Christum nach der

520) Hutterus redivivus, S. 235. 521) A. a. O., S. 236.
522) *Syst. Theol.*, II, 416.

göttlichen Natur lautet, dazu, eine Schriftaussage abzutun, die sich auf Christum nach der menschlichen Natur bezieht. So bleibt wahr, woran die Konkordienformel erinnert: „Die propositiones oder praedicationes, das ist, wie man von der Person Christi, von derselben Naturen und Eigenschaften redet, haben nicht einerlei Art und Weise, und wenn ohne gebührenden Unterschied davon geredet wird, so wird die Lehre verwirrt, und der einfältige Leser leichtlich irregemacht." [523] Kurz, will man die Schriftlehre von der Person Christi, speziell von der Mitteilung der Eigenschaften, recht vortragen, so ist festzuhalten: In der Schrift werden Christo göttliche Prädikate sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Natur zugeschrieben: nach der göttlichen Natur als wesentliche Eigenschaften, und diese Schriftaussagen ordnen die lutherischen Lehrer dem ersten Genus der Mitteilung der Eigenschaften bei (genus idiomaticum); nach der menschlichen Natur als in der Zeit gegebene oder mitgeteilte Eigenschaften, und diese Schriftaussagen bilden das genus maiestaticum, das zweite bei den Dogmatikern [524] und das dritte in der Konkordienformel. [525]

Keine Trennung der göttlichen Eigenschaften von dem göttlichen Wesen beim zweiten Genus.

Gegen die Lehre von mitgeteilten göttlichen Eigenschaften macht aber die reformierte und die römische Theologie sofort den folgenden Einwand geltend: Gehören die göttlichen Eigenschaften als mitgeteilte auch der menschlichen Natur an, so ist damit eine Trennung (separatio) der göttlichen Eigenschaften von dem göttlichen Wesen gelehrt, und wir bekommen auf diese Weise zwei Reihen von göttlichen Eigenschaften (two sets of divine properties), eine Reihe, die der göttlichen Natur, eine zweite Reihe, die der menschlichen Natur zukommt. Daher liegt mit der Annahme

---

523) Müller, S. 681, § 35.

524) Hollaz: Quando idiomata divina in primo genere praedicantur de Filio hominis, vindicantur *naturae divinae*, cui formaliter (wesentlich) conveniunt, v. g.: Filius hominis est ante Abrahamum, scil. secundum naturam divinam; at in secundo genere idiomata divina spectantur, prout *humanae naturae* communicative aut inhabitative conveniunt. (Ex., De pers., qu. 60.)

525) Müller, S. 684, § 48.

eines genus maiestaticum eine „Gleichmachung der Naturen“ (exaequatio naturarum) oder eine offenbare Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche vor. Die älteren reformierten Theologen werden nicht müde, in der einen oder andern Form diesen Einwand gegen die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur geltend zu machen.[526] Auch Hodge redet von einem “transfer of divine attributes” und von einer “physical impossibility that attributes are *separated* from the substances of which they are the manifestations” und meint damit, das genus maiestaticum zu widerlegen.[527] Man kann nicht sagen, daß diesem Einwurf auch vom reformierten Standpunkt aus irgendein vernünftiger Sinn zugrunde liege. Die reformierten Theologen wollen doch mit der lutherischen Kirche die reale Mitteilung der Person des Sohnes Gottes an die menschliche Natur Christi festhalten. Wenn nun durch die reale Mitteilung der göttlichen Person nicht zwei Exemplare der göttlichen Person des Sohnes Gottes entstehen, was die Reformierten mit der lutherischen Kirche ablehnen, warum sollen denn die göttlichen Eigenschaften, zum Beispiel die Allmacht, durch ihre Mitteilung an die menschliche Natur sich verdoppeln? Ferner verfehlt der Einwurf, der auf Trennung der göttlichen Eigenschaften von dem göttlichen Wesen lautet, deshalb gänzlich das Ziel, weil nach lutherischer Lehre — und bekanntlich auch nach der Lehre der Schrift, Kol. 2, 9 — das ganze göttliche Wesen, *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, in der menschlichen Natur als seinem *σῶμα* wohnt. Wie kann da von einer Trennung der göttlichen Eigenschaften von dem göttlichen Wesen die Rede sein! Mit Recht illustrieren das lutherische Bekenntnis und die lutherischen Theologen den Tatbestand durch das in der Schrift selbst gebrauchte Beispiel der Verbindung von Seele und Leib im Menschen. Der menschliche Leib hat an sich kein Leben, keine Empfindung und keine Bewegung. Die Seele aber teilt ihr Leben dem Leibe mit, solange sie mit dem Leibe verbunden ist. Durch diese Mitteilung wird das Leben von der Seele nicht getrennt, und es entstehen nicht zwei Leben und zwei Reihen von seelischen Eigenschaften, sondern ein und dasselbe Leben (una numero

---

526) So meint Danäus, daß die actiones der einen Natur alteri communicari non possunt, *alioquin desinerent esse propriae.* (De Filii Dei incarnatione, p. 404; bei Frank III, 368.)

527) *Syst. Theol.*, II, 417. 408.

vita), das der Seele wesentlich (essentialiter) zugehört, wohnt im Leibe, kommt im Leibe zur Wirksamkeit und wird so dem Leibe gegebenerweise oder mitteilungsweise (communicative) eigen. So gibt es auch in Christo nur eine Reihe göttlicher Eigenschaften, zum Beispiel nur eine göttliche Allmacht, die der göttlichen Natur wesentlich zukommt, aber dadurch auch der menschlichen Natur mitgeteilterweise eigen wird, daß die göttliche Natur in der menschlichen wie in ihrem σῶμα wohnt und zur Wirksamkeit kommt. Und sowenig der Leib dadurch, daß er durch die einwohnende Seele ein lebendiger Leib wird, der Seele gleichgemacht oder in die Seele verwandelt wird, so wenig hat eine exaequatio naturarum in Christo dadurch statt, daß die menschliche Natur Christi durch die Einwohnung der göttlichen mitgeteilterweise allmächtig, allwissend usw. wird. Wenn die Reformierten hiergegen einwenden, zwischen Seele und Leib, als zwei endlichen Faktoren, sei eine Mitteilung ohne Verwandlung möglich, aber in der Person Christi handele es sich um ganz inkongruente Größen, um unendliche Macht usw. und eine endliche menschliche Natur: so ist zu sagen, daß der Einwand vom sozinianischen Standpunkt aus einen Sinn hätte, da die Sozinianer in konsequenter Anwendung des Finitum non est capax infiniti die Mitteilung einer unendlichen Hypostase an eine menschliche Natur ablehnen. Die Reformierten aber, welche die Mitteilung der unendlichen Hypostase zugestehen, erheben den Einwand im Widerspruch mit dem eigenen Standpunkt.

Weil die reformierten Theologen mit außerordentlicher Zähigkeit behaupteten, daß die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften ihre Lostrennung vom göttlichen Wesen und ihre Verdoppelung in sich schließe, so spricht sich dieser falschen Darstellung gegenüber die Konkordienformel sehr ausführlich über den Modus aus, wie die menschliche Natur die göttlichen Eigenschaften hat, nämlich nicht durch Loslösung (separatio) von der göttlichen Natur oder durch eine Hinübergießung (transfusio) in die menschliche Natur, „als wenn aus einem Gefäß in das andere Wasser, Wein oder Öl gegossen würde“, also nicht so, daß die göttlichen Eigenschaften die wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur wären, und eine exaequatio naturarum stattfände, sondern lediglich durch die persönliche Vereinigung, das heißt, durch die einzigartige Tatsache, daß die menschliche Natur der Gottheit eigener Leib ist, und die Wirkungen der Gottheit sich durch diese mensch-

liche Natur vollziehen, „wie die Seele im Leibe und das Feuer in einem glühenden Eisen tut". Daher gehört alles, was der Widerpart von Verdoppelung der göttlichen Eigenschaften und der Gleichmachung der Naturen sagt, in das Gebiet der falschen Darstellung. Dies legt die Konkordienformel im Zusammenhang ganz ausführlich dar[528] und schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Also ist und bleibet in Christo nur eine einige (unica) göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit, welche allein der göttlichen Natur eigen ist; dieselbige aber leuchtet, beweiset und erzeiget sich völlig, aber doch freiwillig, in, mit und durch die angenommene erhöhte menschliche Natur in Christo. Gleichwie in einem glühenden Eisen nicht zweierlei Kraft, zu leuchten und zu brennen, ist, sondern die Kraft zu leuchten und zu brennen ist des Feuers Eigenschaft, aber weil das Feuer mit dem Eisen vereiniget, so beweiset's und erzeiget's solche seine Kraft zu leuchten und zu brennen in, mit und durch das glühende Eisen, also daß auch das glühende Eisen daher und durch solche Vereinigung die Kraft hat zu leuchten und zu brennen ohne Verwandlung des Wesens und der natürlichen Eigenschaften des Feuers und Eisens."[529] Nicht ohne sachliche Berechtigung macht die Konkordienformel hier nebenbei die geschichtliche Bemerkung, daß es sich bei diesem reformierten Einwurf (von einer Lostrennung der göttlichen Eigenschaften vom göttlichen Wesen) zum Teil um ein absichtliches Nichtverstehenwollen handele.[530] Thomasius sieht sich zu derselben Bemerkung veranlaßt[531] und gibt seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß Dorner dem reformierten Einwurf eine Berechtigung zuerkennt. Thomasius sagt nach Darlegung der lutherischen Lehre, mit deren „Auffassung" er selbst „nicht völlig" übereinstimme: „Wir sehen, die Lehre unserer Kirche verteidigt sich selbst gründlich genug gegen jene Beschuldigung, und es ist gewiß der Billigkeit nicht zu viel zugemutet, wenn wir ihre Gegner auffordern, doch erst näher zuzusehen, bevor sie sie anklagen; es möchte sonst den Anschein gewinnen, als ob ihre Angriffe auf Unbekanntschaft oder auf böswilligem Mißverständnis beruhen; ‚denn wer nur will, des Buches' (der Konkordienformel) ‚rechte Meinung deutlich und wohl vernehmen kann' (Apologie des Konkordienbuches, S. 86)."

528) Art. 8, S. 687 ff., § 61—75. 529) Müller, S. 689, § 66.
530) S. 688, § 63.
531) Beiträge zur kirchl. Christologie. Erl. 1845, S. 52 ff.

Die abstrakten Redeweisen beim genus maiestaticum.

Es ist auch innerhalb der lutherischen Kirche die Frage erörtert worden, ob man nicht beim zweiten Genus die sogenannten abstrakten Redeweisen, zum Beispiel: „Die menschliche Natur Christi ist lebendigmachend, allmächtig" usw., meiden und statt dessen stets die ganze Person im Subjekt nennen und sagen solle: „Christus oder der Sohn Gottes oder der Menschensohn ist allmächtig nach der menschlichen Natur." Als Grund hat man angegeben, daß die erstere Redeweise von Unerfahrenen leicht so verstanden werde, als ob die menschliche Natur Christi, abgesondert von dem Sohn Gottes (in abstracto *reali*), also in sich selbst, durch eine zweite Allmacht neben der Allmacht der göttlichen Natur, allmächtig sei. Darauf ist zu sagen: Diesen Mißverstand muß man, wo er zu befürchten ist, beseitigen. Doch darf man sich diese Redeweise nicht als falsch verbieten lassen, weil sie, wenn auch seltener, die Redeweise der Heiligen Schrift ist. Die Konkordienformel beruft sich mit Recht auf Joh. 6, 51 ff., wo das Fleisch Christi das lebendige, das heißt, lebengebende, Brot heißt, und auf 1 Joh. 1, 7, wo dem Blut Christi die Rechtfertigung zugeschrieben wird, also direkt von der menschlichen Natur Christi allmächtige, göttliche Wirkung ausgesagt ist. Die Worte der Konkordienformel lauten: „Die Schrift sagt nicht allein ingemein von der Person des Sohnes, sondern deutet auch ausdrücklich auf seine angenommene menschliche Natur, 1 Joh. 1: ‚Das Blut reiniget uns von allen Sünden', nicht allein nach dem Verdienst, welches am Kreuz einmal verrichtet, sondern Johannes redet an demselben Ort davon, daß uns im Werk oder Handel der Rechtfertigung nicht allein die göttliche Natur in Christo, sondern auch sein Blut per modum efficaciae, das ist, wirklich, reiniget uns von allen Sünden. Also Joh. 6 ist das Fleisch Christi eine lebendigmachende Speise, wie daraus auch das Ephesinum concilium geschlossen hat, daß das Fleisch Christi die Kraft habe, lebendig zu machen; wie von diesem Artikel andere viele, herrliche Zeugnisse der alten rechtgläubigen Kirche anderswo angezogen sind." [532] Baier und andere alte Theologen [533] haben in bezug auf den Gebrauch der abstrakten Redeweisen Bedenken geäußert, weil

532) Müller, S. 686, § 59.

533) Baier, Comp. III, 69, und Reusch in seinen Annotationes zu Baiers Kompendium 1757, p. 651 sqq.

die „indocta plebs" sie leicht dahin verstehe, daß die menschliche Natur Christi auch außerhalb der persönlichen Verbindung mit dem Sohne Gottes allmächtig sei. Darauf ist zu sagen: 1. Baier und die Theologen, welche dieselbe Befürchtung hegen, fassen die Situation kaum ganz richtig auf. Der befürchtete Mißverstand findet sich nicht sowohl bei der indocta als bei der docta plebs. Der einfältige Christ kommt bei den Schriftworten Joh. 6, 55: „Mein Fleisch ist die rechte Speise" schwerlich auf den Gedanken, daß das Fleisch Christi als getrennt von der Person des Sohnes Gottes zu denken sei. 2. Die abstrakten Redeweisen sind, wie bereits erinnert wurde, die Redeweise der Schrift, und wie die Schrift redet, kann und soll man überall, auch coram indocta plebe, reden. Mit Recht weigerten sich daher die im Oktober 1578 zu Schmalkalden versammelten Theologen, auf eine Erinnerung der kurpfälzischen Theologen hin die abstrakten Redeweisen aus der Konkordienformel zu streichen. Sie begründen ihre Weigerung an erster Stelle mit der Tatsache, „daß solche phrases per vocabula abstracta nicht wir erst erdacht, sondern die Heilige Schrift redet selbst auch also, nicht allein in concreto, sondern auch per vocabula abstracta, 1 Joh. 1: ‚Das Blut JEsu Christi reiniget uns von allen Sünden.' Item: ‚Mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise.' Item: ‚Des Weibes Same soll der Schlange den Kopf zertreten.' Item: ‚In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.'" [534] Die christliche Kirche darf sich also die vocabula abstracta, wobei die menschliche Natur Christi selbstverständlich stets in und nie außerhalb der persönlichen Vereinigung mit dem Sohn Gottes gedacht ist,[535] nicht nehmen lassen. Daß auch die alte Kirche diese Redeweisen gebraucht habe, ist sehr ausführlich im Catalogus Testimoniorum unter Thesis III [536] nachgewiesen, die so lautet: „Daß die Heilige Schrift zuvörderst und dann auch die alten reinen Kirchen von diesem Geheimnis auch reden per vocabula abstracta, das ist, mit solchen Worten, welche ausdrücklich die menschliche Natur in Christo bedeuten und sich auf

534) Hutter, Concordia Concors, c. 21, p. 679. Die ganze Stelle ist sehr instruktiv.

535) Auch Hase weist in Hutt. red., p. 234, darauf hin, daß die lutherischen Dogmatiker, wenn sie beim genus maiestaticum vom Abstraktum der menschlichen Natur reden, immer nur an die menschliche Natur denken, insofern sie tatsächlich mit dem Sohne Gottes vereinigt ist.

536) Müller, S. 742 ff.

dieselbe in der persönlichen Vereinigung ziehen, als daß die menschliche Natur solche Majestät mit der Tat und Wahrheit empfangen habe und gebrauche." Daß die reformierten Theologen den vocabula abstracta, wie: „Das Fleisch Christi ist lebengebend" usw., sonderlich feind sind, kommt daher, daß diese vocabula sonderlich klar die Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, die sie bekämpfen, zum Ausdruck bringen.

Keine Gegenseitigkeit beim zweiten genus.

Die reformierten Theologen haben von allem Anfang an dem genus maiestaticum auch deshalb die Existenzberechtigung abgesprochen, weil es diesem genus an der nötigen Gegenseitigkeit fehle. Die Neustädter Admonition tadelt die Lutheraner hart, „daß sie zwar der Menschheit die Eigenschaften der Gottheit, aber nicht andererseits der Gottheit die Eigenschaften der Menschheit mitgeteilt sein lassen", und sie sieht hierin auf seiten der Lutheraner ein unruhiges Gewissen.[537] Das reformierte Argument verläuft so: Wenn infolge der unio personalis der menschlichen Natur die göttliche Eigenschaft zum Beispiel der Allmacht und der Kraft, lebendig zu machen, mitgeteilt ist, dann muß kraft derselben unio personalis der göttlichen Natur auch die menschliche Eigenschaft der beschränkten Macht und der Sterblichkeit mitgeteilt sein. Nun geben die Lutheraner letzteres nicht zu, folglich dürfen sie auch ersteres nicht lehren, und daher ist es mit dem ganzen genus maiestaticum nichts. Auch Hodge hat es nicht unterlassen, dieses Argument gegen die Lutheraner zu registrieren: "They" (die Lutheraner) "do not carry out the principle, and argue that, because Christ is denominated from His divine nature when the limitations of humanity are ascribed to Him" (wie: Der HErr der Herrlichkeit ist gekreuzigt), "that therefore His divine nature is limited" (wie: Die göttliche Natur ist gestorben). Und Hodge meint, damit die Lutheraner widerlegt und bewiesen zu haben, daß es überhaupt keine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur gibt.[538] Auch die modernen Kenotiker machen dem genus maiestaticum die Einseitigkeit zum Vorwurf. Sie fordern entschieden, daß

---

537) Admon. Neost., p. 252: Argumentum trepidantis conscientiae est, quod . . . fingunt humanitati quidem Deitatis, sed *non vicissim* Deitati humanitatis proprietates esse communicatas.

538) *Syst. Theol.*, II, 416.

mit dem genus maiestaticum ein genus ταπεινωτικόν verbunden werde. Wenn die menschliche Natur Christi durch die Verbindung mit der göttlichen ein plus zu verzeichnen habe, so müsse auch für die göttliche Natur durch ihre Verbindung mit der menschlichen ein minus herauskommen. Die ursprünglichen Kenotiker, wie Thomasius, stellten das minus bekanntlich dahin fest, daß der Logos nach seiner göttlichen Natur die sogenannten wirkenden, ein Verhältnis zur Welt ausdrückenden göttlichen Eigenschaften, also vor allen Dingen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, abgelegt habe. Die Kenotiker haben diese Gegenseitigkeit im Namen der Logik gefordert. So meinte Kahnis: „Wenn die communicatio idiomatum in dem Wechselverhältnis besteht, nach welchem sich die beiden Naturen in Christo ihre Eigenschaften gegenseitig mitteilen, so zerfällt der Logik nach dies Wechselverhältnis in zwei Seiten: erstlich teilt die göttliche Natur ihre Eigenschaften der menschlichen mit (genus αὐχηματικόν), zweitens teilt die menschliche Natur ihre Eigenschaften der göttlichen mit (genus ταπεινωτικόν). Allein die alte Dogmatik erkennt dies zweite genus gar nicht an. Dies ist, wie neuerdings besonders Thomasius geltend gemacht hat, eine offenbare Einseitigkeit der alten Dogmatik." [539)]

Hiergegen ist vor allen Dingen zu sagen, daß die gerügte „Einseitigkeit" nicht eine Erfindung der lutherischen Kirche ist. Die Schrift macht die Mitteilung der Naturen aneinander, soweit eine Mehrung oder Minderung in Betracht kommt, nicht gegenseitig, sondern einseitig. Damit ist gesagt: Die Schrift lehrt wohl, daß die menschliche Natur durch die göttliche Natur eine Verherrlichung, Erhöhung, Mehrung oder Bereicherung erfahren habe; [540)] aber die Schrift lehrt nicht, daß die göttliche Natur durch die menschliche eine Erniedrigung, Schwächung oder Minderung erfahren habe. Im einzelnen ist zu sagen, wie bereits nachgewiesen wurde: Die Schrift lehrt wohl, daß die menschliche Natur durch die Einwohnung der göttlichen Natur lebengebend oder allmächtig geworden sei, aber sie lehrt nicht, daß die göttliche Natur durch ihre Verbindung mit der menschlichen Natur ihre lebengebende

539) Dogmatik 2 II, 78.

540) Hierher gehören die zahlreichen Ausdrücke der alten Kirche, daß der menschlichen Natur Christi durch ihre Verbindung mit der Gottheit widerfahren sei προσθήκη, προσθήκη μεγάλη, βελτίωσις, δόξασις, μεταμόρφωσις εἰς δόξαν, ὕψωσις etc. (Bei Athanasius, Gregor von Nyssa usw. Vgl. Catalogus; Müller, S. 738 ff.)

Kraft oder irgend etwas von ihrer Allmacht verloren habe. Die Schrift lehrt wohl, daß die menschliche Natur durch die Einwohnung der göttlichen Natur unendlichen Wissens teilhaftig geworden sei, sie lehrt aber nicht, daß die göttliche Natur durch ihre Verbindung mit der menschlichen ihr göttliches Wissen ganz oder teilweise eingebüßt habe. Die Schrift lehrt wohl, daß die menschliche Natur durch ihre Verbindung mit der göttlichen in den Himmel gehoben und dem Universum allwirksam gegenwärtig geworden sei, aber sie lehrt nicht, daß die göttliche Natur durch ihr Eingehen in die menschliche Natur ihr innertrinitarisches Verhältnis oder ihr Sein und ihre Wirksamkeit im Universum aufgegeben habe. Die Schrift lehrt wohl, daß die menschliche Natur Christi, weil sie in das Ich des Sohnes Gottes aufgenommen ist, der göttlichen Ehre teilhaftig geworden ist, aber sie lehrt nicht, daß die göttliche Natur dadurch irgend etwas von ihrer göttlichen Anbetungswürdigkeit verloren habe. So ist der Versuch, mit dem genus maiestaticum auf seiten der menschlichen Natur ein genus *ταπεινωτικόν* auf seiten der göttlichen Natur zu verbinden, als ein gegen die Schrift unternommener Gewaltstreich zu bezeichnen. Die Schrift schreibt dem menschgewordenen Sohn Gottes auch im Stande der Niedrigkeit sämtliche göttliche Eigenschaften ausdrücklich zu, die auf dem Lehrplan der Kenotiker im Namen der Logik und zur Herstellung der nötigen Gegenseitigkeit als abwesend angemerkt stehen. Die Schrift schreibt dem menschgewordenen Sohn Gottes im Stande der Niedrigkeit wie das ungeschmälerte „innergöttliche Sein“,[541] so auch den Besitz und die Betätigung der auf die Welt wirkenden göttlichen Eigenschaften zu.[542] Also die Forderung, daß mit dem genus maiestaticum auf seiten der menschlichen Natur ein genus *ταπεινωτικόν* auf seiten der göttlichen Natur zu verbinden sei, ist wider die Schrift.

Auch an diesem Punkt tritt wieder zutage, daß weder die reformierten Theologen noch die modernen Kenotiker den Standpunkt

---

541) Joh. 10, 30: *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν;* Joh. 1, 18: *Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός — ἐξηγήσατο.* Einerlei ob *ὢν* präsentisch oder imperfektisch übersetzt wird, immer ist es als dem *ἐξηγήσατο*, das im Stande der Niedrigkeit stattfand, gleichzeitig aufzufassen, da mit *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* die Erkenntnisquelle für das *ἐξηγήσατο* angegeben wird.

542) Joh. 5, 17: *Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι.* Joh. 1, 14: *Ἐθεασάμεθα* (im Stande der Niedrigkeit) *τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,* und zwar nicht bloß die *δόξα* der göttlichen Liebe, sondern auch der göttlichen Allmacht, Joh. 2, 11.

der lutherischen Kirche auch nur verstehen. Wenn sie der lutherischen Kirche entgegenhalten: „Fließt aus der unio personalis, daß die menschliche Natur allmächtig geworden ist, so fließt auch aus der unio personalis, daß die göttliche Natur sterblich wurde", so setzen sie voraus, daß die lutherische Kirche ihre Aussagen über die Mitteilung der Eigenschaften aus der unio personalis durch Schlußfolgerungen ableite. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Was im einzelnen aus der unio personalis für die beiden Naturen folgt, läßt die lutherische Kirche sich von der Schrift selbst sagen. Die Stellung der lutherischen Kirche ist diese: Der menschlichen Natur Christi oder, was dasselbe ist, Christo nach seiner menschlichen Natur ist die göttliche Allmacht usw. zuzuschreiben, weil die Schrift ausdrücklich sagt, daß Christo in der Zeit die göttliche Allmacht, zum Beispiel die Macht der Totenerweckung und die Macht des Weltgerichts, gegeben sei, *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*,[543] das heißt, nach seiner menschlichen Natur. Aber der göttlichen Natur Christi oder, was dasselbe ist, Christo nach seiner göttlichen Natur ist nicht die Geburt aus Maria und das Sterben zuzuschreiben, weil die Schrift ausdrücklich sagt, daß Christo die menschliche Geburt, die Geburt „aus dem Samen Davids", und das Leiden und Sterben zukomme *κατὰ σάρκα* und *σαρκί*,[544] das heißt, nach der menschlichen Natur, nicht *κατὰ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, das heißt, nicht nach der göttlichen Natur. So bleibt die lutherische Kirche nur bei der Schrift, wenn sie zwar Christo nach seiner menschlichen Natur Allmacht, ihm aber nicht nach der göttlichen Natur beschränkte Macht oder Leiden und Sterben zuschreibt.[545]

---

543) Joh. 5, 27; Dan. 7, 13. 14.

544) Röm. 1, 3; 9, 5; 1 Petr. 3, 18; 4, 1.

545) Mit Recht berufen sich daher die Apologeten des Konkordienbuchs dem reformierten Vorwurf der „Einseitigkeit" gegenüber einfach auf die Schrift, und Frank sollte das an ihnen nicht beanstanden (Theol. d. Konkordienf. III, 262 ff.), sondern loben. Die Apologeten legen dar (Apologie d. Konkordienbuchs gegen die Admon. Neost., 5 b ff.): die Schrift schreibe die menschlichen Eigenschaften des Leidens und Sterbens zwar der Person des Sohnes Gottes in concreto, aber nicht der göttlichen Natur des Sohnes Gottes zu. Hingegen sage die Schrift die göttlichen Eigenschaften der Allmacht usw. nicht bloß von der ganzen Person (in concreto), sondern auch insonderheit von der menschlichen Natur (mit abstractivis vocabulis) aus, wie: Das Fleisch Christi ist lebengebend; das Blut Christi reinigt von Sünden. „Was darf's" — sagen die Apologeten — „viel Worte? Wir bleiben stracks bei diesem unbeweglichen Grunde: was die Schrift sagt, das muß wahr sein; was Christus

Aber die Forderung, mit dem genus maiestaticum ein genus *ταπεινωτικόν* zu verbinden, ist auch wider die Vernunft, und zwar in mehr als einer Hinsicht. Mit der Aufstellung des genus *ταπεινωτικόν* wird erstlich die Unveränderlichkeit Gottes preisgegeben. Nun steht es aber so, daß nicht nur die Heilige

---

selbst ausgesprochen, das muß recht sein; was der Heilige Geist saget und bezeuget, das kann nicht fehlen." (Apologie des Konkordienbuchs, gegen die Prediger zu Bremen, 12 b.) Frank lobt sonst die Weise der Konkordienformel, daß sie sich nicht auf theologische Exerzitien einlasse, sondern einfach die in der Schrift berichteten Tatsachen darstelle. An diesem Punkt aber, wo er direkt pro domo, das heißt, für seine Kenosis, redet, hat er ein unsachliches Urteil nicht vermieden. Auch Hodge stellt den Standpunkt der lutherischen Kirche durchaus irrig dar, wenn er meint, die Lutheraner folgerten (infer) die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, also das genus maiestaticum, zumeist aus Schriftstellen, in denen ein concretum der menschlichen Natur im Subjekt und ein göttliches Idiom im Prädikat stehe, wie in den Sätzen: Der Menschensohn war im Himmel; der Menschensohn ist im Himmel; der Menschensohn hat Allmacht empfangen usw. Hodge sagt: "Almost all the arguments" (für das genus maiestaticum) "derived from the Scriptures, urged by Lutherans, are founded on passages in which the person of Christ is denominated from His *human* nature, when *divine* attributes or prerogatives are ascribed to Him, whence it is *inferred* that those attributes and prerogatives belong to His humanity." (*Syst. Theol.*, II, 416.) Aber so machen es die Lutheraner nicht. Sie sagen vielmehr: In solchen Sätzen kann das göttliche Prädikat der Person sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Natur zukommen. Die Schrift muß jedesmal entscheiden, und sie tut dies klar und deutlich. Wenn die Schrift sagt, daß der Menschensohn im Himmel war, vor Abraham ist usw., so redet sie von dem Menschensohn vor seiner Menschwerdung, also nach seiner göttlichen Natur. Wenn sie aber von dem Menschensohn sagt, daß er erst in der Zeit durch die Menschwerdung und durch die folgende Erhöhung in den Himmel gekommen sei und erst in der Zeit Allmacht empfangen habe, *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, so ist damit wahrlich klar genug die Beziehung des göttlichen Prädikats auf die menschliche Natur gelehrt. Die Beziehung auf die göttliche Natur würde die ewige Gottheit des Menschensohnes leugnen und seine ewige Gottheit auf ein „arianisches Geschöpf" reduzieren. Um bei der Schrift zu bleiben, ordnen daher die Lutheraner die Schriftaussagen der ersteren Art dem ersten genus, dem genus idiomaticum, bei, in dem von der Person Christi Göttliches und Menschliches ausgesagt wird, aber das Göttliche nach der göttlichen Natur und das Menschliche nach der menschlichen Natur. Die Schriftaussagen der letzteren Art aber stellen sie zum zweiten genus, dem genus maiestaticum, zusammen, in dem von der Person Christi nach der menschlichen Natur göttliche Eigenschaften ausgesagt werden, nicht als wesentliche, sondern als mitgeteilte Eigenschaften, weil die göttlichen Eigenschaften in der menschlichen Natur zur Wirksamkeit kommen.

Schrift die Unveränderlichkeit Gottes lehrt,[546] sondern daß auch der natürliche Mensch, solange er von seiner Vernunft Gebrauch macht, gar nicht auf den Gedanken kommt, daß Gott seine göttliche Seinsweise ändere oder seine göttlichen Eigenschaften ganz oder teilweise verlieren könne. Die Gedanken von einem veränderlichen Gott entstehen immer erst durch Unterdrückung der natürlichen Gotteserkenntnis.[547] Alles, was die modernen Kenotiker vom Aufgeben göttlicher Eigenschaften oder gar von der Umsetzung des göttlichen Ich in ein menschliches sagen, ist nicht „Wissenschaft“, sondern eine Verleugnung der natürlichen Gotteserkenntnis und fällt unter das Urteil des Apostels: *Ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου.*[548] Sodann: Unter der Voraussetzung, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, um durch seine göttliche Wirksamkeit in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbe die Werke des Teufels zu zerstören und sich eine Kirche zu sammeln und zu erhalten: ist es da — im Licht der natürlichen Vernunft betrachtet — nicht viel wahrscheinlicher, daß die menschliche Natur zwar zur Kraft der göttlichen erhöht wurde, aber die göttliche nichts von ihrer Kraft eingebüßt hat? Endlich haben alle, die dem genus maiestaticum ein genus *ταπεινωτικόν* an die Seite stellen wollen, nicht bedacht, daß man beide genera wirklich nicht haben kann. Wird die göttliche Natur um ihre nach außen wirkenden göttlichen Eigenschaften, also um Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, verringert, dann ist überhaupt nichts mehr da, wodurch die menschliche Natur erhöht werden konnte. Durch die Setzung des genus *ταπεινωτικόν* würde das ganze genus maiestaticum verschwinden.[549] Daß man trotzdem ein genus *ταπεινωτικόν* neben dem genus maiestaticum als selbstverständlich gefordert hat,[550] ist ein weiterer Beleg für die Tatsache,

546) Pſ. 102, 27. 28; 1 Tim. 6, 16; Röm. 1, 23.

547) Röm. 1, 18: *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες.*

548) Röm. 1, 23.

549) Hierauf weist auch schon die Apologie des Konkordienbuchs S. 46 a hin: „Wo Christus nicht wahrhaftiger, wesentlicher, ewiger Gott wäre, so wäre es unmöglich, daß er seiner angenommenen menschlichen Natur, welche ihm persönlich und unzertrennlich vereinigt, göttliche Kraft und Majestät mitteilen könne. Denn was einer nicht hat, kann er freilich nicht geben.“

550) Kahnis, a. a. O. D. F. Frank in RE.[2] unter Comm. idd. Luthardt, Dogmatik, 10. Aufl., S. 223. Zöckler, Handbuch III, 129 f. — Die Bemerkung der *Princeton Review* (1910, 689 f.) ist aber richtig, daß die moderne Kenose erst auf dem Kontinent und dann auch in England so ziemlich von der Tages-

daß an sich völlig sinnlose Redensarten ohne Prüfung übernommen und weitergegeben werden.

Was die alte Kirche betrifft, so hat sie mit großer Entschiedenheit die Gegenseitigkeit abgewiesen.[551] Die Konkordienformel ist geradezu entsetzt über eine ταπείνωσις, die Christo nach der göttlichen Natur zukommen soll.[552]

---

ordnung abgesetzt ist. Vgl. auch Kirn, Grundriß 3, S. 103 ff. Die Sachlage hat sich dadurch freilich nicht gebessert. Es ist jetzt mehr Mode geworden, die „Zweinaturenlehre" überhaupt zu verwerfen. (Seeberg, Grundwahrh.5, S. 112 ff. Vgl. die Nachträge von Winter zu Luthardts Dogmatik, S. 236.) Ihmels widerspricht zwar Seeberg, aber schwächlich. (Zentralfragen 2, S. 185.) Vgl. über moderne Kenose auch Strong, *Syst. Theology*, II, 686 ff.

551) Johannes von Damaskus hat die altkirchliche Lehre über diesen Punkt zusammengefaßt. Er weist die Gegenseitigkeit (De fide orth. III, 15) mit den viel zitierten Worten ab: „Zwar teilt die Gottheit ihre eigenen göttlichen Eigenschaften (*τὰ οἰκεῖα αὐχήματα*) dem Leibe mit, sie selbst aber bleibt der Leiden des Fleisches unteilhaftig (*διαμένει ἀμέτοχος*); denn nicht wie die Gottheit durch das Fleisch wirkte, so litt auch das Fleisch durch die Gottheit; denn das Fleisch diente der Gottheit als Organ." Kyrill: „Weil das Fleisch mit dem lebengebenden Wort verbunden ist, so ist es ganz lebengebend gemacht worden. Denn nicht hat es das mit ihm verbundene Wort zu seiner vergänglichen Natur herabgezogen, sondern es ist selbst zur Kraft der höheren Natur emporgehoben worden." (In Iohannem, lib. 4, c. 23. Catalogus, p. 749.) Basilius lehrt unter Verwendung des Bildes von Feuer und Eisen die „Einseitigkeit" so: „Wie ist die Gottheit im Fleische? So, wie das Feuer im Eisen ist, nicht so, daß sie etwas verliert, sondern so, daß sie etwas mitteilt (*οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς*). Denn nicht geht das Feuer in das Eisen über durch Selbstentleerung, sondern es bleibt ungestört an seinem Platz und teilt ihm seine eigene Kraft mit (*οὐ γὰρ ἐκτρέχει τὸ πῦρ πρὸς τὸ σίδηρον, μένον δὲ κατὰ χώραν μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς οἰκείας δυνάμεως*). Das Feuer wird durch Mitteilung keineswegs verringert (*ἐλαττοῦται*) und erfüllt ganz das mit ihm Verbundene." (In Nativitatem Christi; Catalogus, p. 749. Das *μένειν κατὰ χώραν* ist eine gewöhnliche griechische Redeweise zur Bezeichnung des Begriffs: in ungestörter Ordnung oder Verfassung bleiben. Vgl. die größeren Lexika.) Augustinus unterscheidet zwischen der Art und Weise, wie die Gottheit am Leiden und wie die menschliche Natur an der göttlichen Majestät teil hat: „Iniuria sui corporis affectam non fateor Deitatem, sicut maiestate Deitatis glorificatam novimus carnem." (Contra Felicianum Arianum, c. 11. Catal., p. 750.) Ebenso Johannes von Damaskus: „Diese" (die göttliche Natur) „teilt dem Fleische die eigenen herrlichen Eigenschaften (*αὐχήματα*) mit, während sie selbst leidenslos (*ἀπαθής*) bleibt." (De orthod. fide III, 7. 15.)

552) F. C. 684, § 49: „Was die göttliche Natur in Christo anlanget, weil bei Gott keine Veränderung ist (Jak. 1), ist seiner göttlichen Natur durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen,

Alle göttlichen Eigenschaften sind der menschlichen Natur Christi mitgeteilt.

Die reformierte Theologie hat endlich gegen die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur noch einen Einwurf erhoben, der von der Unteilbarkeit der göttlichen Eigenschaften hergenommen ist. Das Argument verläuft so: Entweder müssen — infolge der Unteilbarkeit der göttlichen Eigenschaften — alle göttlichen Eigenschaften von Christo nach der menschlichen Natur ausgesagt werden oder gar keine. Nun schreibt die lutherische Lehre Christo nach der menschlichen Natur zwar Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart — die sogenannten wirkenden göttlichen Eigenschaften — zu, aber nicht Ewigkeit, Unermeßlichkeit und das Geistsein, die sogenannten ruhenden göttlichen Eigenschaften. Damit fällt aber — eben wegen der Unteilbarkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften — die ganze lutherische Lehre von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur dahin. Wollen die Lutheraner Christum nach seiner menschlichen Natur nicht „ewig", „unkörperlich" und „unermeßlich" nennen, so haben sie auch kein Recht, Christo nach seiner menschlichen Natur Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zuzuschreiben. So argumentieren die Reformierten vor und nach der Neustädter Admonition.[553] Ganz besonders meinten sie die

---

ist in oder für sich dadurch weder gemindert noch gemehret." S. 690, § 71: „Wir glauben, lehren und bekennen keineswegs eine solche Ausgießung der Majestät Gottes und aller derselbigen Eigenschaften in die menschliche Natur, dadurch die göttliche Natur geschwächt oder etwas von dem Ihren einem andern übergebe, das sie nicht für sich selbst behielte." S. 550, § 39: „Wir verwerfen und verdammen als Gottes Wort und unserm einfältigen Glauben zuwider, . . . da gelehret und der Spruch Matth. 28: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt' also gedeutet und lästerlich verkehrt wird, daß Christo nach seiner göttlichen Natur in der Auferstehung und seiner Himmelfahrt restituiert, das ist, wiederum zugestellet worden sei, alle Gewalt im Himmel und auf Erden, als hätte er im Stand seiner Niedrigung auch nach der Gottheit solche abgeleget und verlassen. Durch welche Lehre . . . der verdammten arianischen Ketzerei der Weg bereitet, daß endlich Christus' ewige Gottheit verleugnet und also ganz und gar samt unserer Seligkeit verloren, da solcher falschen Lehre aus beständigem Grund göttlichen Worts und unsers einfältigen Glaubens nicht widersprochen würde."

553) *Admonitio Neost.*, p. 252: Si unio cum natura omnipotente et immensa facit naturam humanam omnipotentem et immensam [?], cur unio cum natura incorporea non faceret eam incorpoream? Sadeel, De veritate humanae nat. Christi, p. 10: Qui affirmant omnipraesentiam corporis Christi, id dicunt fieri vi unionis hypostaticae *τοῦ λόγου:* eo quod *ὁ λόγος*

Lutheraner mit dem Prädikat der Ewigkeit bedrängen zu können. Kein Lutheraner behaupte, daß Christo nach der menschlichen Natur Ewigkeit zuzuschreiben sei; so sei ihm auch nicht alle Gewalt im Himmel und auf Erden nach der menschlichen Natur gegeben.[554]

Dieses reformierte, so energisch geltend gemachte Entweder — Oder hat wieder die doppelte Eigenschaft, daß es a. wider die Schrift und b. wider die Vernunft ist.

Es ist wider die Schrift, weil nicht die lutherische Kirche, sondern die Schrift jenen beanstandeten Unterschied in den Aussagen macht. Die Schrift nämlich sagt von Christo nach der menschlichen Natur wohl die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart und göttliche Ehre aus, wie bereits im einzelnen nachgewiesen wurde, aber die Schrift sagt von Christo nach der menschlichen Natur nicht die Ewigkeit, sondern ausdrücklich ein Alter von acht Tagen und dreißig Jahren aus.[555] Das reformierte Entweder — Oder stellt also einen rationalistischen Gewaltstreich gegen die Schrift dar. Die Apologie des Konkordienbuchs hat daher die Lehre der Konkordienformel genügend verteidigt,[556] wenn sie in bezug auf den reformierten Einwurf sagt: „Wir antworten hie mit wenig Worten, daß wir von der Mitteilung der göttlichen Majestät oder Eigenschaften nicht weiter gehen oder lehren, denn uns Gottes Wort fürleuchtet. Weil nun Gottes Wort wohl von Mitteilung anderer Eigenschaften meldet, aber von der Ewigkeit nichts sagt, so gebührt uns auch nichts zu asseverieren. Und hat man sich darum keiner Teilung der göttlichen Eigenschaften zu befürchten. Denn der Sohn Gottes, der solche Lehre von der Mitteilung der göttlichen Gewalt, lebendigmachender Kraft, und was dergleichen mehr sind, geoffenbart, der wird auch die Weise wohl wissen, wie solche Mitteilung ohne Zertrennung der Eigenschaften geschehen könne. Dem wir's auch befehlen und in solchem Geheimnis außerhalb seines Worts mit unserer Vernunft nichts dichten oder grübeln sollen."[557] Ebenso weist Chemnitz an erster Stelle darauf hin, daß der reformierte Einwurf sich in Widerspruch zur Schrift setze. „Du siehst",

---

(inquiunt) communicat corpori suam omnipraesentiam. At omnipraesentia sive ubiquitas *τοῦ λόγου* non potest *separari* ab *aeternitate* ipsius *λόγου*. Nam quia divina natura est simplicissima, idcirco proprietates divinae essentiae, quae sunt ipsa essentia, sunt indivisibiles. (Bei Frank III, 377.)

554) Vgl. Apologie des Konkordienbuchs, S. 81a.

555) Luk. 2, 21; 3, 23.

556) Gegen Frank III, 277 ff.

557) Apol. d. Konkordienbuchs, S. 81a; bei Frank III, 377.

schreibt er, „daß die spitzfindigen Leute nicht von der Offenbarung der Schrift anfangen, was die von Christo als ihm in der Zeit nach der menschlichen Natur gegeben aussagt, sondern sie setzen ihre Spitzfindigkeiten (argutias illas) dem geoffenbarten Wort entgegen.[558])

Aber das reformierte Entweder — Oder ist auch, obwohl es mit Vernunftgründen gegen Schriftaussagen operiert, nichts weniger als vernünftig, mag man es vom reformierten oder allgemein menschlichen Standpunkt aus betrachten. Es involviert erstlich wieder Selbstmord. Nach reformierter Lehre ist die göttliche Persönlichkeit des Sohnes Gottes der menschlichen Natur Christi mitgeteilt. Wenn nun die reformierten Theologen es mit Recht ablehnen, wegen der mitgeteilten ewigen göttlichen Persönlichkeit die Ewigkeit von der menschlichen Natur Christi auszusagen, so haben sie damit jedes Recht verwirkt, von den Lutheranern zu fordern, daß diese wegen der mitgeteilten ewigen göttlichen Allmacht die Ewigkeit von der menschlichen Natur Christi aussagen. So bricht die so energisch unternommene reformierte Offensive, selbst vom reformierten Standpunkt aus betrachtet, völlig in sich selbst zusammen. Denken wir ferner an die Verbindung von Seele und Leib im Menschen, ein Analogon, das die Schrift selbst (Kol. 2, 9) zur Illustration der Verbindung von Gott und Mensch in Christo gebraucht. Es wäre nicht vernünftig, wenn jemand in bezug auf die Vereinigung von Seele und Leib sagen wollte: „Wenn der Leib durch die Vereinigung mit der Seele ein lebendiger Leib wird, so muß er durch dieselbe Vereinigung auch immateriell werden. Wird er nicht immateriell, so ist er auch nicht ein lebendiger zu nennen." Genau so wenig vernünftig ist das Argument der Neustädter Admonition: Wenn die menschliche Natur durch die Vereinigung mit der göttlichen

558) De duabus naturis, c. 23, p. 127. Äg. Hunnius faßt in Libelli IV de persona Christi, p. 56 (Baier III, 55), den reformierten Einwurf so zusammen: At *uno* idiomate *τοῦ λόγου* non communicato humanitati *nulla* prorsus communicata dicentur; ac vero infinitas, aeternitas, spiritualitas non sunt carni tributa, ergo nec idiomata reliqua. Hunnius antwortet: Hic *initio* respondeo, nos in hoc mysterio *nihil ultra praescriptum divini Verbi vel affirmare vel defendere.* Quia igitur manifesta habemus testimonia, Christo homini communicatam omnipotentiam, infinitam sapientiam, virtutem vivificandi et praesentiam usque ad consummationem saeculi, propterea credimus. Rursum quia Scriptura nusquam dicit humanitatem Christi esse ab aeterno, esse factam infinitam etc., ideo hoc etiam non asserimus.

nicht immateriell (incorporea) wird, so wird sie durch diese Vereinigung auch nicht allmächtig (omnipotens).

Wiewohl das reformierte Entweder — Oder genugsam durch die Tatsache abgewiesen ist, daß die Schrift nur die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, nicht aber die Ewigkeit von der menschlichen Natur Christi aussagt, so sind wir doch durch die Offenbarung der Schrift in der Lage, näher den Grund angeben zu können, warum nicht alle göttlichen Eigenschaften in gleicher Weise von der menschlichen Natur Christi ausgesagt werden können, obwohl mit der ganzen Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9) selbstverständlich sämtliche göttliche Eigenschaften, nicht nur die wirkenden, sondern auch die ruhenden, in die menschliche Natur eingegangen sind. Der Grund ist dieser: Die göttlichen Eigenschaften bleiben auch innerhalb der persönlichen Vereinigung durchaus und stets die wesentlichen Eigenschaften nur der göttlichen Natur und werden nie, etwa durch Ausgießung (transfusio), die wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur. So sagt die Konkordienformel zu Anfang des achten Artikels von der Person Christi: „Also gläuben, lehren und bekennen wir, daß allmächtig sein, ewig, unendlich, allenthalben zumal, natürlich, das ist, nach Eigenschaft der Natur und ihres natürlichen Wesens, für sich selbst gegenwärtig sein, alles wissen sind wesentliche Eigenschaften der göttlichen Natur, welche der menschlichen Natur wesentliche Eigenschaften in Ewigkeit nimmermehr werden.“ [559] Wenn nun die göttlichen Eigenschaften nie wesentliche Eigenschaften der menschlichen Natur werden, in welcher Weise kommen sie denn der menschlichen Natur zu? Sie werden der menschlichen Natur nur dadurch eigen und daher auch nur deshalb von der menschlichen Natur ausgesagt, insofern und weil sie in der menschlichen Natur als dem Leibe der göttlichen Natur zur Wirksamkeit kommen. Auch Luther faßt, wie bereits nachgewiesen wurde, die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur nicht „starr physisch“, sondern „dynamisch“, das heißt, als Durchdringung der menschlichen Natur seitens der göttlichen zum Zweck göttlicher Wirkung durch die menschliche Natur. Die menschliche Natur ist ihm das „Handgezeug“ für die Gottheit. Nehmen wir als Beispiel die göttliche Allmacht. Wir schreiben der menschlichen Natur Christi alle Gewalt im Himmel und auf Erden, lebendigmachende Kraft, Gerichtsgewalt usw., zu, nicht als wesent-

559) Müller, S. 676, § 9. Dasselbe lehrt die Konkordienformel in ganz ausführlicher Darlegung, S. 687 ff., § 60 ff.

liche Eigenschaft, sondern weil der Sohn Gottes seine göttliche Gewalt in der menschlichen Natur, die zu seiner Person gehört, betätigt. Nun macht aber die Schrift selbst, was die Tätigkeit nach außen oder die Wirkung auf die Kreaturen betrifft, einen klar erkennbaren Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften. Sie stellt die einen als ruhend, die andern als wirkend dar. Nehmen wir als Beispiel die Erschaffung der Welt. Gott war sicherlich auch nach seiner Ewigkeit oder als der ewige Gott bei und in der Weltschöpfung. Dennoch redet die Schrift so, daß Gott die Welt nicht durch seine Ewigkeit, sondern durch seine Allmacht geschaffen hat, das heißt, die Ewigkeit wird bei der Weltschöpfung als ruhend, die Allmacht als wirkend vorgestellt. Nun behaupten auch die Reformierten nicht, daß dadurch die Ewigkeit von der Allmacht abgesondert, also eine Trennung unter den göttlichen Eigenschaften angerichtet werde. Zudem: Daß Gott auch nach seiner Ewigkeit in und bei der Weltschöpfung war, geht daraus hervor, daß die Eigenschaft der Ewigkeit indirekt, nämlich an der Eigenschaft der Allmacht, zur Aussage kommt, wenn die Allmacht, durch welche die Schöpfung sich vollzog, als die ewige Allmacht oder die Allmacht des ewigen Gottes beschrieben wird. Dies findet nun seine Anwendung auch auf die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur Christi. Christi menschliche Natur ist und bleibt auch innerhalb der persönlichen Vereinigung eine Kreatur. Freilich ist in diese Kreatur *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* eingegangen, und es ist daher nicht mißverständlich, sondern recht geredet, wenn wir sagen, daß sämtliche göttliche Eigenschaften, nicht nur die wirkenden (Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart), sondern auch die ruhenden (Ewigkeit, Unendlichkeit, Geistsein), in der menschlichen Natur wohnen und in dem Sinne ihr mitgeteilt sind. Weil aber nur die wirkenden göttlichen Eigenschaften in der menschlichen Natur, die ein Geschöpf ist und bleibt, direkt zur Wirksamkeit kommen, so werden auch nur die wirkenden direkt von der menschlichen Natur ausgesagt, während die ruhenden indirekt, nämlich an den wirkenden, zur Aussage gelangen. Um an Beispiele zu erinnern: So werden Allmacht und Allgegenwart Christo nach der menschlichen Natur direkt zugeschrieben, wenn die Schrift uns dahin belehrt, daß Christo in der Zeit und nach der Erhöhung alles unter die Füße getan sei, und er das All und die Kirche erfülle.[560] Die

560) Eph. 1, 20—23; 4, 10.

Ewigkeit hingegen kommt nur indirekt, nämlich an den wirkenden Eigenschaften, zur Aussage. So wird die Allmacht, die Christo in der Zeit gegeben ist, ausdrücklich als ewige Allmacht charakterisiert, wenn es Dan. 7, 14 von der dem Menschensohne gegebenen „Gewalt, Ehre und Reich" heißt: „Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet." Ebenso wird die *δόξα*, durch welche Christus nach seiner menschlichen Natur durch die Erhöhung herrlich gemacht wird, Joh. 17, 5 ausdrücklich als ewige *δόξα* beschrieben: „Nun verherrliche mich bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Auch Joh. 1, 14 wird die Herrlichkeit, welche die Jünger an dem fleischgewordenen Logos im Stande der Niedrigkeit sahen, als *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, also als ewige göttliche Herrlichkeit, charakterisiert. In dieser Weise geben nicht nur die späteren lutherischen Dogmatiker, sondern auch Chemnitz und seine Zeitgenossen aus der Schrift den näheren Grund für die Tatsache an, daß nicht alle göttlichen Eigenschaften gleicherweise von der menschlichen Natur Christi ausgesagt werden, wiewohl mit der ganzen Fülle der Gottheit sämtliche göttliche Eigenschaften in die Menschheit eingegangen sind.[561]

561) Chemnitz: Propius aliquanto ad argutias dissolvendas accedamus. Scholastici scriptores et alii eruditi recte dicunt: idiomata essentialia in divinitate esse simpliciter ipsam absolutam Dei essentiam, cum qua unum et idem sunt. Et essentiam illam Dei in sese consideratam esse *ἀμέριστον* atque ideo idiomata etiam essentialia absolute in sese in Deo considerata non esse a se invicem distincta; non enim alia sui parte Deus est sapiens, alia potens, alia iustus, . . . sed unica, individua et simplicissima essentia divina est ipsa potentia, sapientia, vita divina etc. Sed quando individua illa divinitatis essentia ad *creaturas* refertur atque ita relate *ad extra* consideratur, quod scilicet in creaturis non eadem in omnibus, sed in aliis alia efficiat, quaedam iustitia sua, quaedam bonitate, quaedam potentia sua etc.: *in ea relatione seu consideratione* aliquam quasi distinctionem *inter essentiam et attributa* eius docendi et discendi causa cogitamus, . . . atque tunc etiam in illa relatione aut consideratione attributa divina aliquam *inter se* distinctionem admittunt. Quaedam enim sunt, quibus divina essentia quasi extra se *ἐνεργείᾳ* quadam ad creaturas egredietur . . ., qualis est *iustitia, bonitas, potentia, maiestas seu gloria, sapientia, vita*. . . . Alia vero sunt attributa, quae quasi intra ipsam essentiam manent nec peculiaribus *ἐνεργείαις*, actionibus, operationibus aut effectis in creaturis ad extra se proferunt vel cognoscenda se praebent, ut illis tanquam actu secundo describi et intelligi possint, qualis est *aeternitas, immensitas, infinitas, quodque est spiritualis essentia*. . . . Aeternitas et immensitas Deitatis, quia ad totam plenitudinem Deitatis pertinent, *personaliter inhabitant* in assumpta Christi natura, sed non

Wir können diesen Abschnitt nicht schließen, ohne daran zu erinnern, daß uns in dem von der Unteilbarkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften hergenommenen Argument eine große Fülle eingebildeter menschlicher Weisheit entgegentritt. Es ist eine

---

peculiares pro se (an sich selbst) ἐνεργείας in assumpta natura et per eam proferunt et exerunt. Reliqua vero Deitatis Verbi attributa ita personaliter inhabitant in assumpta natura, *ut ἐνεργείας suas in illa et per illam exerant,* sicut dictum est, quibus tamen aeternitas et immensitas individuo nexu cohaerent. Divina enim potentia τοῦ λόγου, quae operationes suas per assumptam naturam exerit, est *aeterna* et *immensa* potentia. Haec amantibus veritatem plana sunt. Et reliquae quidem creaturae ab ἐνεργείᾳ illorum attributorum Divinitatis qualitates quasdam mutuantur, tanquam rivos ex fonte et radios a lumine deductos. In *Christi* vero assumpta natura ipsa divina potentia Verbi non habitus aut qualitates tantum efficit, sed ipsas operationes suas divinas per carnem assumptam exerit, eo modo, sicut dictum est. Atque *inde* sumitur *denominatio,* quod caro Christi praedicatur vivifica. Quod vero dicitur, carnem Christi non factam esse ex unione aeternam, infinitam, immensam et spiritualem essentiam, ideo non totam plenitudinem Deitatis personaliter communicatam assumptae humanae naturae, facile solvitur. Neque enim ex reliquorum etiam attributorum personali communicatione humanitas Christi in seipsa aut secundum se, essentialiter aut per essentiam, proprietate aut conditione aliqua naturae, facta est omnipotens, omniscia, vivifica, sed quia assumpta humanitas attributa illa Divinitatis λόγου personaliter sibi unita habet, ita ut in illa et per illam operationes suas exerant, sicut de ferro ignito dictum est: ideo dicitur communionem cum illis habere. Über die Beispiele von Seele und Leib und Feuer und Eisen fügt Chemnitz hinzu: Et anima, quae et ipsa est ἀμέριστος, non habens partem extra partem, cum sit in toto corpore tota et singulis partibus tota, potentias quidem suas communicat corpori, ut oculus videat, auris audiat, cor intelligat, non tamen corpus ideo aut inde fit substantia spiritualis et immortalis sicut est anima. Ignis etiam se totum et facultates suas communicat ferro ignito, non tamen ideo aut inde ferrum ignitum fit substantia elementaris levis, sursum tendens, nec ideo vera et realis communicatio ignis ad ferrum infringitur. Sed satis sit de illis argutiis, cum lucerna pedibus nostris et lux semitis nostris sit patefactum Verbum Dei, cuius facem praelucentem in magni huius mysterii explicatione solam merito ac necessario sequimur. (De duabus naturis, p. 128 sq.) — Quenstedt faßt vollkommen schriftgemäß den Tatbestand so zusammen: Recte dicitur *omnia* attributa divina esse naturae humanae communicata, item *quaedam, nulla.* Omnia communicata sunt quoad inhabitationem et possessionem, quaedam saltem quoad immediatam praedicationem et enunciationem (ut ἐνεργητικά sive quae habent actum primum et secundum, ut omnipotentia, omniscientia etc., non vero ἀνενέργητα, ut aeternitas, infinitas etc.). Nulla sunt communicata quoad e subiecto in subiectum transfusionem. (l. c. II, 228.)

Weisheit, die kein Bedenken trägt, mit sogenannten „logischen Notwendigkeiten“ kreuz und quer durch das göttliche Wesen und die göttlichen Eigenschaften zu fahren, als ob Gott nicht *φῶς ἀπρόσιτον* für die Menschen wäre,[562] sondern ein Gott, den sie ohne sein offenbarendes Wort in seinem Wesen und Wirken völlig durchschaut haben. Freilich ist es eine feststehende Wahrheit, daß es in Gott keine Teile gibt, sondern die göttlichen Eigenschaften Gottes unteilbares Wesen selbst sind. Die Unendlichkeit Gottes schließt alle Teile in Gott aus. Aber ebenso ist es eine feststehende Wahrheit, daß wir Menschen uns von einem unendlichen und unteilbaren Wesen nicht die geringste Vorstellung machen können. Weil Gott aber von uns Menschen erkannt werden will, so hat er sich zu unserm menschlichen Vorstellungsvermögen herabgelassen und in seinem Wort sich gleichsam stückweise, das heißt, in einzelnen Eigenschaften, geoffenbart. An diese Offenbarung müssen wir Menschen in diesem Leben uns halten, die Eigenschaften voneinander unterscheiden und den einzelnen Eigenschaften nur die Wirkungen zuschreiben, die Gott selbst in seinem Wort ihnen zuschreibt. Dann erkennen wir Gott zwar nur stückweise, *ἐκ μέρους;* aber das ist nach des Apostels Erklärung die normale Erkenntnis für dieses Leben.[563] Auf die Theologen und Philosophen, welche mit der „absoluten Einheit“ Gottes, von der sie gar keine Vorstellung haben, Schriftaussagen korrigieren wollen, wird das viel gemißbrauchte Wort mit Recht angewendet: “Fools rush in where angels fear to tread.”

Die dritte Art der Mitteilung der Eigenschaften (genus apotelesmaticum).

Auch die Belastung der Dogmatik mit einer besonderen Darlegung über die Gemeinschaft der Naturen in der Vollbringung der Amtswerke (*ἀποτελέσματα*) ist von den reformierten Theologen und ihren christologischen Gesinnungsgenossen verschuldet.[564] Die reformierten Theologen fordern nämlich sehr entschieden, daß die menschliche Natur Christi in ihrem Handeln oder Wirken (operatio, actio) von dem Handeln oder Wirken der göttlichen Natur getrennt werde, weil die menschliche Natur als eine endliche Größe (finitum) nicht Organ für die Betätigungen der unendlichen göttlichen Natur sein könne. Hodge zum Beispiel sagt:

562) 1 Tim. 6, 16. 563) 1 Kor. 13, 9.
564) Klee, Katholische Dogmatik II, 1, S. 446.

"Omnipresence and omniscience are not attributes of which a creature can be made the *organ*."[565] Die alten reformierten Theologen sind derselben Ansicht. Danäus schärft ein: wenn auch jede Natur das ihr Eigentümliche innerhalb der Person wirke, so sei dies doch nicht dahin zu verstehen, „als ob zur Gemeinschaft der ihr eigentümlichen Handlung oder Wirkung die göttliche Natur die menschliche als mit ihr verbunden oder mitwirkend oder mitverursachend hinzunähme" (quasi ad ἐνεργείας seu operationis sibi propriae consortium et participationem natura divina assumat humanam veluti sibi sociam et cooperatricem ac συναίτιον).[566] Einige Seiten später[567] sagt derselbe Danäus: „Jede Natur Christi handelt bei diesem Genus der Mitteilung das ihr Eigentümliche, ohne daß die andere Natur zu der ihr eigentümlichen Handlung herbeigerufen oder hinzugezogen wird" (non convocata in suam propriam ἐνέργησιν neque ascita altera natura). Ebenso Zanchi: „Was die Handlungen (actiones) betrifft, durch welche [die Person Christi] handelt (operatur), so sind die einen der Gottheit, die andern der Menschheit eigentümlich, und weil sie eigentümlich sind, können die, welche nur einer Natur eigentümlich zugehören, der andern nicht mitgeteilt werden, sonst würden sie aufhören, eigentümliche zu sein" (alteri communicari non possunt, alioqui desinerent esse propriae).[568] Wir haben hier auf reformierter Seite bei dem genus apotelesmaticum nur eine Anwendung der Ablehnung des genus maiestaticum. Ist die menschliche Natur Christi der göttlichen Eigenschaften, insonderheit auch der wirkenden Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, nicht fähig, so ist sie natürlich auch aller Amtswerke nicht fähig, zu deren Ausrichtung diese göttlichen Eigenschaften erforderlich sind.

Vergegenwärtigen wir uns den reformierten Gegensatz nach den einzelnen wirkenden göttlichen Eigenschaften in der Ausrichtung von Amtswerken. Woimmer es sich um ein Amtswerk handelt, zu dessen Ausrichtung die göttliche Allmacht erforderlich ist, da kann die menschliche Natur wegen ihrer Endlichkeit nicht mithandeln. Hieraus erklärt sich die so überaus sonderbare reformierte Lehre von den

565) *Syst. Theol.*, II, 417.
566) Examen libri Chemnitii, p. 324; bei Frank III, 366.
567) l. c., p. 327.
568) De Filii Dei incarnatione, p. 404; bei Frank III, 368.

Wundern Christi. Auch die Wunder Christi gehörten zu seinen Amtswerken, weil er auch an seinen Wundern als der im Fleische erschienene Sohn Gottes und Sünderheiland erkannt werden sollte und wollte.[569] Und tatsächlich haben seine Jünger an ihm, als er unter den Menschen wohnte, an seinem Fleische, das heißt, an seiner menschlichen Natur, seine göttliche Herrlichkeit geschaut.[570] Die Jünger machten somit einen Unterschied zwischen den Wundern Christi und den Wundern der Propheten und anderer Gottesboten. Dagegen lautet die reformierte Lehre nun dahin, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nicht anders Wunder wirke als Petrus und andere menschliche Wundertäter. Auch Hodge sagt: "The human nature of Christ is no more omniscient or almighty than the worker of a miracle is omnipotent."[571] Die reformierte Trennung der menschlichen Natur Christi von dem Allmachtswirken der göttlichen Natur kommt ja auch durch Zwinglis Vertauschungslehre (Alloösis) zum Ausdruck. Wie Zwingli den Sohn Gottes aus dem Subjekt der Schriftaussage gestrichen haben will, wenn das Prädikat auf Leiden und Sterben lautet, so will er auch die menschliche Natur Christi aus dem Subjekt der Schriftaussagen entfernt haben, wenn das Prädikat auf ein Allmachtswerk lautet. Deshalb macht er den Vorschlag, die Aussage Christi Joh. 6: „Mein Fleisch ist die rechte Speise" durch Subjektsvertauschung so umzuändern: „Die göttliche Natur ist die rechte Speise."[572] Die späteren Reformierten suchen zwar, wie wir gesehen haben, den Ausdruck ἀλλοίωσις und permutatio zu meiden, weil er eine zu offenbare Mißhandlung der Schriftaussagen darstellt. Aber wie ihre näheren Erklärungen darüber, wie dem Sohne Gottes Leiden und Tod zukommt, sachlich mit Zwinglis Alloösis zusammenfallen,[573] so trennen sie auch in großer sachlicher Übereinstimmung die menschliche Natur Christi von dem Allmachtswirken der göttlichen Natur. Sie lassen die Joh. 6 vorliegende Schriftaussage: carnem Christi esse vivificam nicht gelten und gebrauchen das Bild, daß die menschliche Natur Christi zur Vollbringung seiner Wunder nicht mehr getan habe als der Saum seines Kleides zur Heilung des blutflüssigen Weibes oder der Stab Mosis zu Mosis Wundern.[574] Kurz, es ist reformierte

569) Matth. 11, 2—6. 570) Joh. 1, 14; Matth. 14, 22—32.
571) A. a. O., S. 417. 572) Vgl. Note 311. 573) S. 166 f.
574) Danäus, Examen libri Chemn., p. 108; Sadeel, De veritate hum. nat., p. 121. Bei Gerhard, De pers., § 288; bei Quenstedt II, 300 sq.

Lehre, daß die menschliche Natur Christi vom Mithandeln bei den Allmachtswerken ausgeschlossen sei, weil dies über ihre Kapazität hinausgehe. Wenn die reformierten Theologen auch den Ausdruck „Organ" für die menschliche Natur Christi gebrauchen, so denken sie dabei nicht an ein Organ, das zur lebendigen Einheit der Person gehört, und dem die Allmacht mitgeteilterweise eigen ist, sondern an ein Organ im Sinne von „*merum* instrumentum", das heißt, an ein Organverhältnis, wobei die menschliche Natur Christi in eine Rubrik mit den wundertuenden Propheten und Aposteln kommt. Die göttliche Allmacht bleibt nach reformierter Lehre von der menschlichen Natur Christi geradeso getrennt, wie sie getrennt blieb von der menschlichen Natur des Petrus, als dieser den Lahmen vor der Schönen Tür des Tempels heilte.[575] Ebenso gestaltet sich nach reformierter Christologie die Sachlage bei den Amtswerken, zu deren Verrichtung Allwissenheit und Allgegenwart erforderlich sind. Achten wir auf das prophetische Amt Christi. Das prophetische Amt Christi besteht darin, daß er im Unterschiede von allen andern Gesandten Gottes aus seinem göttlichen Wissen, nämlich als *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* lehrte.[576] Von diesem einzigartigen, nur Christo zukommenden Lehren nach göttlichem Wissen ist aber nach reformierter Vorstellung die menschliche Natur Christi ausgeschlossen, denn: "A human soul which is omniscient is not a human soul."[577] Wie Christi Wundertun, so liegt auch sein Predigen nach der menschlichen Natur auf gleicher Linie mit dem Predigen der Propheten und Apostel. Achten wir auch auf das königliche Amt Christi. Zu diesem Amt gehört, daß er in seiner Christenheit auf Erden gegenwärtig ist und wirkt, seine Kirche, die ja sein Leib ist, erfüllt, regiert und wider die Pforten der Hölle erhält. Von dieser Tätigkeit ist aber die menschliche Natur Christi nach reformierter Lehre ausgeschlossen, weil sie einmal einer Allmachtshandlung unfähig, und dann auch ihr ganzer Daseins- und Wirkungsradius nur localis und visibilis ist,[578] also nicht über die Körpergröße, etwa sechs Fuß, hinausreicht. Deshalb sagt der Heidelberger Katechismus, daß Christus nach seiner menschlichen Natur jetzt nicht mehr bei seiner Kirche auf Erden ist.[579] Christus, soweit seine menschliche Natur in Betracht kommt, regiert seine Kirche in absentia, wie welt-

---

575) Apost. 3, 1 ff.
576) Joh. 1, 18; 3, 31—34; 3, 13.
577) Hodge, l. c. II, 416.
578) S. 195 ff.
579) Frage 47.

liche Herrscher in bezug auf ihre Reiche sich mit einer Abwesenheitsherrschaft begnügen müssen. Zu Werken des königlichen Amtes Christi gehört auch seine Gegenwart und Wirkung im Universum. Christus hat nämlich zur Sicherstellung seiner Kirche auch das ganze angrenzende Territorium, das All der Dinge, besetzt. Er hat in seine Hand genommen das Meer und das Trockene, Wolken, Luft und Winde, Menschen und Tiere, Engel und Teufel samt allen Ungläubigen. Diese das All umfassende Wirkungssphäre schreibt die Schrift Christo ganz ausdrücklich zu, wenn sie sagt, daß er aufgefahren sei über alle Himmel, um das All (τὰ πάντα) zu erfüllen, daß ihm alle Dinge unter die Füße getan seien.[580] Aber bei diesen Werken der Regierung aller Dinge kann nach reformierter Lehre Christi menschliche Natur nicht mithandeln; denn — wie Heidegger in Übereinstimmung mit Zwingli, Calvin und allen echten Reformierten sagt —: Corporis humani non alia quam visibilis, localis, circumscriptiva praesentia est.[581] Calvin dehnt, wo er konsequent ist, die Trennung des Werkes der Naturen ausdrücklich auch auf das hohepriesterliche Amt Christi aus. Wenn er Christi Verdienst das Verdienst eines Menschen nennt, das erst durch die Prädestination erlösenden Wert empfange,[582] so denkt er die menschliche Natur im Werk des Leidens und Sterbens von der wertverleihenden göttlichen Natur getrennt. Wenn er anderswo dem Blute Christi schlechthin erlösenden Wert zuschreibt, und ihm hierin die reformierten Theologen im allgemeinen folgen, so ist das eine glückliche Inkonsequenz. Die wirklich festgehaltene reformierte Lehre lautet dahin, daß der göttlichen und der menschlichen Natur Christi kein gemeinschaftliches Handeln zukommen könne, sondern die Naturen in ihren actiones und operationes notwendig getrennt bleiben müssen, weil die endliche menschliche Natur einer realen Gemeinschaft mit der unendlichen göttlichen Natur und insonderheit mit den wirkenden göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart) nicht fähig sei. Danäus drückte dies, wie wir sahen, so aus: „Jede Natur in Christo tut bei diesem

580) Eph. 4, 10; 1, 20—23 usw.

581) Note 410. Calvin, Inst. IV, 17, 29: Haec est propria corporis veritas, ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus (etwa sechs Fuß umfassend) constet, ut suam faciem habeat. — Garriunt (Calvin meint die Lutheraner) de invisibili praesentia. — Nec promissio (Matth. 28, 20: „Ich bin bei euch") ad corpus trahenda est. (L. c., 30.)

582) Inst. II, 17, 1.

Genus der Mitteilung das ihr Zugehörende, *non convocata in suam propriam ἐνέργησιν neque ascita altera natura.*“ Und in grundsätzlicher Zusammenfassung legt Zanchi dar: Christus, insofern er Gott ist, hat nichts mit dem Wirken der menschlichen Natur zu tun, und Christus, insofern er Mensch ist, hat nichts mit dem Wirken der göttlichen Natur zu tun.[583] Und der Irrtum ist auch an diesem Punkte so ernstlich gemeint, daß er als Retter der Orthodoxie, nämlich als Retter der menschlichen Natur Christi, auftritt. Gemeinschaftliches Handeln mit der göttlichen Natur würde die menschliche Natur vernichten. Um dies Unglück zu verhüten, sagt Danäus von den actiones naturarum: Communionem quidem habent *ad idem opus* seu *ἀποτέλεσμα*, sed non habent communicationem *inter se.*[584]

Diesen Menschengedanken gegenüber hält die christliche Kirche auf Grund der Schrift fest — und dies ist eine Beschreibung des sogenannten genus apotelesmaticum —: **Alle Amtswerke, die Christus als Prophet, Hoherpriester und König zur Seligmachung der Menschen gewirkt hat und noch wirkt, wirkt er nach beiden Naturen, indem jede Natur das ihr Eigentümliche nicht getrennt von der andern, sondern in steter Gemeinschaft mit der andern in einem ungeteilten gottmenschlichen Akt** (actio *θεανδρική*) **wirkt.** Die Konkordienformel beschreibt dieses genus also: „Was anlanget die Verrichtung des Amts Christi, da handelt und wirket die Person nicht in, mit, durch oder nach einer Natur allein, sondern in, nach, mit und durch beide Naturen, oder, wie das Concilium Chalcedonense redet, eine Natur wirket mit Gemeinschaft der andern, was einer jeden Gemeinschaft ist. Also ist Christus unser Mittler, Erlöser, König, Hoherpriester, Haupt, Hirte usw. nicht nach einer Natur allein, es sei die göttliche oder menschliche, sondern nach beiden Naturen.[585]

Die reformierte Theologie, welche in Abrede stellt, daß die menschliche Natur Christi bei den Allmachts-, Allwissenheits- und

---

583) Zanchi, bei Heppe, Ref. Dogmatik, S. 312: Christus sicut qua Deus est, non vult nec operatur voluntate et potentia humana, sic neque idem qua homo est, vult et operatur voluntate et potentia divina.

584) De Filii Dei incarnatione, p. 404; bei Frank III, 368. Über die Selbsttäuschung in bezug auf das „idem opus“ später.

585) Müller, S. 684, § 46. 47. Baier: Tertium genus communicationis idiomatum consistit in eo, quod *operationes* ad officium Christi pertinentes non sunt *unius* et solius cuiusdam naturae, sed *utrique* communes, quatenus utraque ad illas, quod suum est, confert et sic utraque agit *cum communicatione alterius.* (Comp. III, 70.)

Allgegenwartswerken mithandeln oder mitwirken könne, tritt in Widerspruch mit sich selbst, mit der Schrift und mit dem Zeugnis der alten Kirche.

Sie tritt in Widerspruch mit sich selbst. Es scheint prima facie eine sehr vernünftige Erwägung zu sein, wenn Zanchi sagt, daß die Handlungen (actiones) der Gottheit, weil sie der Gottheit eigentümlich zugehören (Deitatis propriae sunt), der menschlichen Natur nicht mitgeteilt werden können, und wenn in demselben Sinne Hodge uns versichert, daß die menschliche Natur als ein Geschöpf nicht Organ für das göttliche Wissen und die göttliche Allgegenwart werden könne. Aber diese scheinbar vernünftige Erwägung ist nicht vernünftig für reformierte Theologen. Reformierte Theologen wollen bekanntlich den Unitariern gegenüber die unio *personalis* festhalten, das heißt, sie wollen festhalten, daß das göttliche Ich oder die göttliche Person der menschlichen Natur Christi mitgeteilt sei, und also die menschliche Natur wahrhaftig zum Organ der göttlichen Person gemacht worden ist. Nun hat aber die göttliche Person ganz genau die Eigenschaften der göttlichen Werke. Die göttliche Person des Logos ist ebenso göttlich, unendlich und ein proprium der Gottheit wie die göttlichen Handlungen oder Wirkungen der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart.[586] Mit welchem Recht argumentiert daher Zanchi, die *actiones* divinitatis, weil sie divinitatis *propriae* seien, könnten der menschlichen Natur nicht mitgeteilt werden, und mit welchem Recht behauptet Hodge, die menschliche Natur Christi könne nicht zum Organ des göttlichen Wissens und der göttlichen Allgegenwart gemacht werden, da doch beide Theologen den Unitariern gegenüber die Mitteilung der göttlichen Person an die menschliche Natur behaupten wollen? So liegt bei den reformierten Theologen auch hier wieder der Selbstwiderspruch vor, an den wir schon oft erinnern mußten. Sie wollen zwar die Mitteilung der göttlichen Person des Logos an die menschliche Natur zugestehen, aber die Mitteilung der ebenso göttlichen und der Gottheit eigentümlichen Handlungen (actiones) der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart ablehnen und als Zerstörung der menschlichen Natur oder als Eutychianismus bezeichnen. Dieser Selbstwiderspruch kann nur auf doppelte Weise gehoben werden. Entweder müssen sie ihre Polemik gegen die Unitarier aufgeben und mit den Unitariern die unio personalis von Gott

586) So richtig auch Frank III, 324.

und Mensch leugnen, oder sie müssen ihre Gegenstellung gegen die lutherische Kirche fahren lassen und mit den Lutheranern wie die Mitteilung des göttlichen Ich, so auch die Mitteilung der göttlichen actiones der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart bekennen. Tertium non datur. Wir sagen auch hier wieder im Anschluß an Seeberg: Wer die unio personalis von Gott und Mensch zugibt, hat das Recht verloren, auch nur ein Wort gegen die Mitteilung der göttlichen actiones an die menschliche Natur zu sagen.

Die reformierte Trennung der Naturen in ihren actiones oder operationes tritt aber vor allen Dingen in direkten Widerspruch zur Schrift. In den Schriftworten 1 Joh. 3, 8: *Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη* — nämlich *ἐν σαρκί*[587] — *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* ist von allen göttlichen Werken (actiones) die Rede, durch welche der Sohn Gottes der Retter der Menschen wurde und noch wird. Alle diese göttlichen Werke aber vollziehen sich durch das angenommene Fleisch. Das Fleisch oder die menschliche Natur Christi ist daher das von Gott gewählte Organ für das göttliche Erlösungswerk in allen seinen Teilen. Die Behauptung, die menschliche Natur Christi, weil sie finitum oder eine Kreatur ist, könne für die göttliche Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart nicht Organ sein ("cannot be made the organ"), ist eine Verwerfung der ganzen göttlichen Erlösungsmethode. Diese Behauptung ist gleichbedeutend mit der Erklärung, daß auf Gottes Seite ein bedauerlicher Mißgriff zu verzeichnen war, als er seinen Sohn ins Fleisch sandte, damit derselbe im Fleisch und durch das Fleisch das Heilandsamt ausrichte. So gewiß nun Gott mit der Menschwerdung seines Sohnes zur Erlösung der Menschen keinen Mißgriff begangen hat, so gewiß liegt schon in 1 Joh. 3, 8 und allen gleichwertigen Schriftaussagen die Erklärung vor, daß die menschliche Natur Christi ein überaus passendes Organ für die Wirkungen der göttlichen Natur ist, einerlei ob es sich um Wirkungen der göttlichen Allmacht oder der göttlichen Allwissenheit und Allgegenwart handelt, mit andern Worten: daß der menschlichen Natur Christi troß ihres Kreaturseins gemeinschaftliches Handeln mit der Gottheit zukommt, oder alle Amtswerke Christi gottmenschliche Handlungen sind. Die Bezeugung dieser Wahrheit zieht sich durch die ganze Schrift hindurch und ist als der eigentliche Skopus der Schrift zu bezeichnen. Als Weibessame, also durch die mensch-

587) 1 Joh. 4, 2: *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς.*

liche Natur als Organ, zertritt der Sohn Gottes der Schlange den Kopf.[588] Als Abrahams Same, also in der menschlichen Natur und durch dieselbe, bringt er den Segen unter die Heiden.[589] Als der vom Weibe Geborne, also in der menschlichen Natur und durch dieselbe, ist der Sohn Gottes unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete, und wir die Kindschaft empfingen.[590] Als Prediger auf Erden, also im Fleisch und durch dasselbe, lehrt er nicht bloß *ἐκ τῆς γῆς*, sondern als *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* mit göttlichem Wissen.[591] Als der nach Leiden und Tod erhöhte König, also nach der menschlichen Natur und durch dieselbe, herrscht er nicht in absentia, sondern überall gegenwärtig in Welt und Kirche.[592] Angesichts der Schriftaussagen, welche die Amtswerke des Sohnes Gottes durch das angenommene Fleisch sich vollziehen lassen, erscheint die Behauptung, daß die menschliche Natur Christi nicht Organ für die göttlichen actiones sein könne, allerdings als eine Ungeheuerlichkeit. Es steht vielmehr so: Wie wir nach der Schrift kein Recht haben, dem Sohne Gottes nach seiner Menschwerdung ein Sein außerhalb des Fleisches (*esse* extra carnem) zuzuschreiben, denn: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, so haben wir auch nach der Schrift kein Recht, dem Sohne Gottes nach seiner Menschwerdung eine Wirksamkeit außerhalb des Fleisches (*operatio* extra carnem) zuzuschreiben; denn gerade dazu ist der Sohn Gottes im Fleische erschienen, daß er im Fleische und durch das Fleisch die Werke des Teufels zerstöre, also im Fleische und durch das Fleisch Prophet, Hoherpriester und König sei. Um bei dieser so klar bezeugten Schriftwahrheit zu bleiben, hat daher die Kirche sich veranlaßt gesehen, das sogenannte genus apotelesmaticum aufzustellen, worin sie bekennt: Alle Amtswerke (*ἀποτελέσματα*) vollbringt Christus nach beiden Naturen, indem jede Natur das ihr wesentlich Zugehörige in steter Gemeinschaft mit der andern in einem ungetrennten Akt wirkt.

Was den Schriftbeweis für das genus apotelesmaticum betrifft, so ist noch eine Bemerkung am Platze. Man hat es sonderbar und verwirrend gefunden, daß ein und dieselben Schriftaussagen in zwei oder auch in allen drei genera angeführt werden. Aber dies ist völlig sachgemäß. Nehmen wir als Beispiel 1 Joh. 1, 7: „Das Blut JEsu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von

588) 1 Mos. 3, 15. 589) 1 Mos. 22, 18. 590) Gal. 4, 4. 5.
591) Joh. 1, 18; 3, 31 ff. 592) Eph. 1, 20 ff.

aller Sünde." Wenn wir gegen Nestorius, Zwingli und Genossen hervorzuheben haben, daß in diesen Schriftworten das Blut Christi das Blut des Sohnes Gottes, nicht bloß der menschlichen Natur, heißt, so führen wir die Worte unter dem ersten Genus (genus *idiomaticum*) an. Gilt es, Nestorius, Zwingli und den reformierten Theologen gegenüber die Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß in dieser Schriftstelle dem Blut Christi, also Christo nach der menschlichen Natur, das göttliche Werk der Reinigung von Sünden zugeschrieben wird, so werden die Worte sachgemäß auch unter dem zweiten und dritten genus angeführt, weil in den Worten zum Ausdruck kommt, daß der menschlichen Natur Christi sowohl göttliche Kraft mitgeteilterweise eigen ist (genus maiestaticum), als auch gemeinschaftliches Handeln (actio) mit der göttlichen Natur zukommt (genus apotelesmaticum). Daß wir den Inhalt einer Schriftaussage in drei genera auseinanderlegen, hat seinen Grund nicht in lutherischer Weitläuftigkeit und Liebe zur Polemik, sondern in der Existenz von Leuten, welche mit Nestorius, Zwingli und Genossen geleugnet haben und noch leugnen, daß der Sohn Gottes Blut habe, und diesem Blut göttliche Kraft und göttliche Wirkung zukomme. Wir können das genus apotelesmaticum das direkt praktische genus nennen. Unter demselben werden die Schriftaussagen insofern angeführt, als sie Christum in seinem Amt oder Werk, das er der ganzen Menschheit und seiner Kirche zugut ausgerichtet hat und noch ausrichtet, beschreiben. Es geschieht dies, wie es die Dogmatiker ausgedrückt haben, entweder durch ein *nomen officii concretum*, wie: Christus, Heiland, Mittler, Prophet, Hoherpriester, König, Licht usw., oder durch *propositiones* (Sätze) officium Christi describentes, in denen von Christo als Subjekt ausgesagt wird: der Welt Sünde tragen (Joh. 1, 29), sich selbst für unsere Sünde geben (Gal. 1, 4), sich selbst für unsere Sünde dargeben zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch (Eph. 5, 2), für unsere Sünde sterben (1 Kor. 15, 3), im Fleisch für uns leiden (1 Petr. 4, 1), durch seine Wunden uns heilen (Jes. 53, 5; 1 Petr. 2, 24), sein Leben zum Schuldopfer geben (Jes. 53, 10), vom Fluch des Gesetzes erlösen (Gal. 3, 13), der Schlange den Kopf zertreten (1 Mos. 3, 15), die Werke des Teufels zerstören (1 Joh. 3, 8), durch den Tod dem Teufel, der des Todes Gewalt hatte, die Macht nehmen (Hebr. 2, 14), selig machen, was verloren ist (Luk. 19, 10), durch sich selbst die Reinigung der Sünden

vollziehen (Hebr. 1, 3), die Kirche durch sein eigen Blut erwerben (Apost. 20, 28), alle Völker der Erde segnen (1 Mos. 22, 18), der Heiden Licht sein (Jes. 42, 6; Luk. 2, 32), den unsichtbaren Gott auf Erden offenbaren und sichtbar machen (Joh. 1, 18; 3, 13; 14, 9; 1 Joh. 1, 1 ff.), für die Kirche beten (Joh. 17; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1), bei der Kirche gegenwärtig sein (Matth. 28, 20), der Kirche Gaben geben (Eph. 4, 7. 11), das Universum und die Kirche erfüllen (Eph. 4, 10; 1, 20—23) usw. Ob in solchen Aussagen das Subjekt ausdrücklich nach beiden Naturen benannt ist (wie: Christus ist für unsere Sünden gestorben) oder nur nach einer von beiden Naturen (wie: der eingeborne Sohn hat es uns verkündigt — der Weibessame zertritt der Schlange den Kopf) — immer vollbringt die ganze Person die Werke nach beiden Naturen, indem jede Natur das ihr eigentümlich Zugehörende (proprium) in steter Gemeinschaft mit der andern (cum communicatione alterius) handelt. Und in diesem einzigartigen Zusammenwirken von Gott und Mensch in einer Person, das heißt, in der gottmenschlichen Handlung, ist der einzigartige Charakter des Werkes Christi in seinem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt begründet, während durch die reformierte Scheidung der actiones der menschlichen Natur von den actiones der Gottheit, wenn sie konsequent durchgeführt wird, Christi Werk seinen einzigartigen Charakter verliert und auf menschliches Niveau herabgedrückt wird. Der Gegenstand ist so wichtig, daß wir hierüber sofort einen besonderen Abschnitt folgen lassen.

Die praktische Wichtigkeit des genus apotelesmaticum.

Es wurde schon daran erinnert, daß das genus apotelesmaticum das direkt praktische genus genannt werden könne. Die ersten beiden genera, das idiomaticum und maiestaticum, sind notwendige Voraussetzungen für das apotelesmaticum. Die Kirche kämpft für die beiden ersten genera im Interesse des dritten. Wir halten im ersten genus Nestorius und Zwingli gegenüber fest, daß nicht ein bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes von Maria geboren und am Kreuz gestorben ist, und wir halten im zweiten Genus allen reformierten Widersprechern gegenüber fest, daß die menschliche Natur Christi mitgeteilterweise allmächtig, allwissend und allgegenwärtig ist, um im dritten Genus festhalten zu können, daß auch alles Handeln Christi gottmensch-

lichen und dadurch einzigartigen, seligmachenden und tröstlichen Charakter trage.[593a)]

Der einzigartige Charakter des prophetischen Amtes Christi besteht, wie schon dargelegt wurde, darin, daß in Christo Gott selbst auf Erden lehrt. Diesen einzigartigen Charakter des Lehrens Christi auf Erden stellt die Schrift im allgemeinen heraus, wenn sie sagt: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn",[593b)] und im besonderen, wenn sie sagt, daß Christus nicht *ἐκ τῆς γῆς*, von der Erde aus, wie die Propheten und auch Johannes der Täufer, sondern als *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* gelehrt habe.[594)] Mit andern Worten: Christus hat auf Erden einzigartig, ganz anders als alle andern Boten Gottes, nämlich aus eigenem göttlichen Wissen, gelehrt: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt." Wer nun aber vom reformierten Standpunkt aus behauptet, daß Christi menschliche Natur göttlichen Wissens nicht fähig sei ("omniscience is not an attribute of which a creature can be made the organ"), der drückt damit Christi Lehren nach seiner menschlichen Natur — und durch diese Natur vollzog sich seine ganze Lehrtätigkeit auf Erden — auf das Niveau der Propheten und Apostel herab. Das ist die Folge des falschen Grundsatzes, daß die actiones der beiden Naturen in Christo „non (habent) communicationem inter se".[595)]

Vor allen Dingen aber gilt es, das gemeinschaftliche Handeln der Naturen, die communicatio actionum *inter se*, bei dem Zentral-

---

593 a) Deshalb nennt Hollaz das genus idiomaticum und das genus maiestaticum das fundamentum proximum für das genus apotelesmaticum: Fundamentum huius communicationis remotum est unitas personae et intima communio naturae divinae et humanae in Christo. Fundamentum *proximum* est communicatio idiomatum primi et secundi generis. (Examen, De pers. Christi, qu. 67.) Philippi: „Beide Genera der Idiomenkommunikation (das idiomaticum und maiestaticum) haben es mit der Person des Gottmenschen an sich zu tun. Der Zweck der Menschwerdung ist aber kein anderer als die Weltversöhnung und Welterlösung. Blicken wir nun auf das Werk (*ἀποτέλεσμα*) des Gottmenschen, so entsteht uns ein drittes Genus der Idiomenkommunikation, das sogenannte genus apotelesmaticum." (Glaubenslehre IV, 1, S. 276 f.)

593 b) Hebr. 1, 1. 2.

594) Joh. 1, 18; 3, 13.

595) Zanchi; bei Frank III, 368.

werk Christi festzuhalten, nämlich bei dem hohepriesterlichen Amt, in dem Christus sich selbst für die Sünden der Welt Gott zum Opfer dargebracht hat. Christus leidet zwar nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur. Aber auch nach seiner göttlichen Natur ist er und wirkt er in und bei diesem Leiden, indem die göttliche Natur mit der menschlichen persönlich vereinigt bleibt, dieselbe stützt und dem Leiden unendlichen Wert verleiht, so daß aus dem gemeinschaftlichen Wirken der beiden Naturen ein Leiden für die ganze Welt resultiert, das heißt, ein Werk, wodurch die Versöhnung der ganzen Welt mit Gott zustande gekommen ist. Ohne das Zusammenwirken der göttlichen und der menschlichen Natur hätte Christi Leben, Leiden und Sterben nicht mehr Wert und Bedeutung als das Werk eines menschlichen Heiligen. Christi hohepriesterliches Werk würde den Charakter des Erlösungswerkes verlieren. Wir können zwar nicht den Modus darlegen, wie der in sich leidensunfähige Gott in die Gemeinschaft des Leidens an seiner menschlichen Natur kommen konnte. Wir haben auch erkannt, daß alle versuchten Näherbestimmungen vom Übel sind.[596] Aber die Tatsache der Gemeinschaft am Leiden steht so gewiß fest, als die Schrift den Tod Christi den Tod des Sohnes Gottes nennt und darauf den Versöhnungswert dieses Todes gründet.[597] Dies ist der Punkt, von welchem aus Luther Zwinglis Alloösis bekämpft: „Also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte und beider Naturen Werk ineinanderschließe, obwohl die Naturen unterschieden sind. Denn nach der göttlichen Natur ist er nicht von einem Menschen geboren, noch etwas von der Jungfrau genommen. Und ist wahr, daß Gott ist der Schöpfer, der Mensch aber eine Kreatur oder Geschöpf; hier aber sind sie zusammenkommen in eine Person, und heißt nun Gott und Mensch ein Christus, daß Maria hat einen Sohn geboren, und die Juden solche Person gekreuzigt, welcher ist Gott und Mensch. Sonst, wo er lauter Mensch wäre als andere Heilige, vermöchte er mit aller seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht eine Sünde von uns zu nehmen oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen.“[598] Ferner: „Wir Christen müssen das wissen: Wo Gott nicht mit in der Wage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zugrunde. Das meine ich

596) S. 157 und Note 325.

597) Röm. 5, 10; 1 Joh. 1, 7; Apost. 20, 28.

598) St. L. VIII, 386.

also: Wo es nicht sollte heißen: Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren; aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wageschüssel liegt, so sinket er unter, und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel." 599) Deshalb ist auch Luthers Urteil über Zwinglis Redefigur „Alloösis", durch welche dieser den Sohn Gottes von dem Werk des Leidens absonderte, nicht zu scharf: „Hüte dich, hüte dich, sage ich, vor der Alloösi! Sie ist des Teufels Larve; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gerne wollte ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei noch tue mit seinem Leiden und Leben denn ein anderer schlechter Heiliger. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes. Summa: Es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloösi sucht. . . . Nun leugnet der Zwingel nicht allein diesen höchsten, nötigsten Artikel, daß Gottes Sohn für uns gestorben sei, sondern lästert dasselbe dazu und spricht, es sei die allergreulichste Ketzerei, so je gewesen ist. Dahin führt ihn sein Dünkel und die verdammte Alloösis, daß er die Person Christi zertrennt und läßt uns keinen andern Christus bleiben denn einen lautern Menschen, der für uns gestorben und uns erlöst habe. Welches christliche Herz kann doch solches hören und leiden? Ist doch damit der ganze christliche Glaube und aller Welt Seligkeit allerdings weggenommen und verdammt. Denn wer allein durch Menschheit erlöst ist, der ist freilich noch nicht erlöst, wird auch nimmermehr erlöst." 600) Das ist die Christi hohepriesterliches Amt aufhebende Wirkung der Zwinglischen Alloösis. Wahr ist auch, wie bereits nachgewiesen wurde,601) daß spätere reformierte Theologen in ihren theoretischen Erklärungen über das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Leiden sachlich über Zwinglis Alloösis nicht hinauskommen. Aber auch hier wiederholen wir den Hinweis auf die Tatsache, daß an diesem praktischen Punkte vom Erlösungswerk des Leidens Christi die meisten Reformierten ihr Finitum non est capax infiniti vergessen, daß Calvins Redeweise, wonach Christi Verdienst als das Verdienst eines Menschen keinen erlösenden Wert an sich habe, wenig Nachahmer gefunden hat, und daß selbst die Neustädter Admonition den reformierten Standpunkt verläßt, wenn sie dem Leiden der menschlichen Natur Christi durch die göttliche

599) St. L. XVI, 2231. 600) St. L. XX, 943 f. 601) S. 166 f.

Natur unendlichen Wert verleihen läßt (ut sit λύτρον et pretium sufficiens pro totius mundi peccatis, aequipollens poenis aeternis) und damit wie eine Gemeinschaft der Naturen, so auch ein Zusammenwirken derselben zugibt. Auch sei wieder auf Hodges Äußerung hingewiesen: "Such expressions as *Dei mors, Dei sanguis, Dei passio* have the sanction of Scriptural as well as of Church usage. It follows from this that the satisfaction of Christ has all the value which belongs to the obedience and sufferings of the eternal Son of God, and His righteousness, as well active as passive, is *infinitely* meritorious."[602] Dies steht zwar im Widerspruch mit der so oft wiederholten und hartnäckig festgehaltenen Behauptung, daß zwischen den Naturen und ihren operationes wegen der Inkongruenz derselben keine reale Mitteilung statthabe noch statthaben könne. Aber wir wollen bei der Besprechung der traurigen Lehrdifferenzen nicht unterlassen, immer wieder auf die Tatsache hinzuweisen, daß Gottes Wort unter der Hand auch bei denen sich Geltung verschafft, die es in der Aufregung des Kampfes aus Parteigeist zu verkehren trachten. Herzog Georg von Sachsen starb auf die Lehre von der Rechtfertigung, die er während seines ganzen Lebens an Luther bekämpft hatte. So nennen auch die reformierten Theologen die reale Gemeinschaft und das gemeinschaftliche Wirken der Naturen in Christo an den Lutheranern eutychianische Ketzerei, erkennen aber diese „Ketzerei" als rechte Lehre an, wenn sie dem Leiden der menschlichen Natur Christi unendlichen Wert durch die göttliche Natur mitgeteilt sein lassen. In der Leidenschaft des Kampfes bemerken sie nicht den Selbstwiderspruch.

Es erübrigt noch, auf die praktische Wichtigkeit des gemeinschaftlichen Handelns der Naturen im königlichen Amt hinzuweisen. Wenn die lutherische Kirche lehrt, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur in seiner Kirche bis ans Ende der Tage überall gegenwärtig ist und wirkt, sowie das Universum erfüllt und regiert, so hören wir auf gegnerischer Seite den Einwurf: Warum die menschliche Natur durch die Teilnahme an der allgegenwärtigen Herrschaft in Kirche und Welt der Gefahr der Vernichtung, der Verwandlung in ein „Gespenst" usw. aussetzen? Ist nicht Christus allein nach seiner göttlichen Natur Manns genug, Kirche und Welt allgegenwärtig zu regieren? Darauf ist erstlich zu antworten, daß die Schrift Christo in der Zeit, also nach der menschlichen Natur,

602) S. 168.

göttliche Gewalt gegeben sein läßt und die Erhöhung zur allgegenwärtigen Herrschaft in Kirche und Welt ausdrücklich auf seine menschliche Natur bezieht, wie bereits ausführlich dargelegt worden ist.[603] Damit erledigt sich auch die befürchtete Vernichtung der menschlichen Natur.[604] Zum andern ist zu antworten, daß es sicherlich für die Kinder Gottes tröstlich ist, wenn sie auf Grund der Schrift festhalten, daß Christus nicht bloß nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur, nach der er ihr Bruder ist, auf Erden bei seiner ganzen Kirche und jedem einzelnen Gliede derselben gegenwärtig sei. Hierauf macht die Konkordienformel aufmerksam, wenn sie sagt: „Darum wir es für einen schädlichen Irrtum halten, da Christo nach seiner Menschheit solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen, den sie in vorangezeigten Verheißungen" (wie Matth. 28: „Ich bin bei euch") „von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Hauptes, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit bei ihnen sein werde, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommenen menschlichen Natur versuchet hat, der auch daher mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern, Mitleid haben kann, der wolle bei uns sein in allen unsern Nöten auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch von seinem Fleisch sind."[605] Chemnitz widmet der Tröstlichkeit dieser Tatsache in De duabus naturis nicht nur ein eigenes Kapitel,[606] sondern weist auch an zahlreichen andern Stellen dieser Schrift auf die „dulces consolationes" hin, die in der Gemeinschaft der *operationes* der beiden Naturen liegen.[607] Übrigens ist auch

603) S. 169 ff. 604) Konkordienformel, S. 685, § 53; 695, § 92.
605) S. 694, § 87. 606) Cap. XXXI, p. m. 206 sqq.

607) Wir setzen noch einige Ausführungen von Chemnitz hierher. Chemnitz sagt zunächst vorsichtig (ähnlich wie Luther, St. L. II, 778): Non dico, divinam naturam *λόγου* non *posse* divinas suas operationes sine adminiculo assumptae perficere. Potuit enim illud ante incarnationem et adhuc idem posset. Er setzt dann aber sofort hinzu: Sed singulari *εὐδοκίᾳ* voluit assumptam nostram naturam in communionem divinarum suarum *operationum*, praecipue in officio Messiae, tanquam organon assumere, ut certum pignus beatificationis nostrae naturae nobis in seipso ostenderet, utque sciamus nos aditum et communionem habere ad officia et beneficia Filii Dei, Regis, Pontificis et Capitis nostri, quia ad effectionem et com-

an diesem Punkte die Praxis bei den Reformierten besser als die Theorie der Theologen. In dem *Congregationalist* wurde vor einigen Jahren eine Zuschrift eines Laien mitgeteilt, in der dieser versicherte, daß er sich seinen Heiland nur in der menschlichen

---

munionem illorum officiorum assumpsit humanam nostram naturam, qua nobis consubstantialis, cognatus, imo Frater noster est, Caro de carne nostra, et nemo carnem suam odio habet, sed nutrit ac fovet eam, sicut Dominus ecclesiam, Eph. 5. (Cap. XXIII, p. 126.) Ferner: Adversarii ipsi [die Reformierten] fatentur, Christum ipsum ante omnia nobis donari et nostrum fieri, nobis adesse, ac nobiscum coniungi oportet, ut ita ex ipso, in ipso et per ipsum impleamur in omnem plenitudinem Dei, Eph. 3. Non autem divina natura Christi medium est, per quod humana ipsius natura se nobis communicet, ut ipsi coniungamur, sed sicut veterum sententiis ostendimus, cum natura nostra a gratia, vita et salute, quae est in divina natura, per peccatum divisa et abalienata esset, ita ut nudam divinitatem, secum in iudicio divino agentem, non melius ferre posset, quam stipula ignem consumentem, Filius igitur Dei Mediator, naturam nobis excepto peccato cognatam et consubstantialem, hypostatica unione sibi copulavit, ut divinitas cum illa et per illam, qua Frater noster est, non tantum salutem nobis *promereretur,* verum etiam nobiscum *ageret et divina salvationis beneficia nobis communicaret.* Cumque fidei nostrae infirmitas onere carnis depressa in hac vita non possit secreta coelorum conscendere et perlustrare, Christus ipse ad nos venit, ecclesiae suae totus adest et tanquam caput membris suis in terra militantibus se coniungit, in illa, cum illa et per illam naturam, qua Frater noster, cognatus et consubstantialis nobis est, ut hoc modo ad communionem et consortium divinae naturae nos perducat. (Cap. XXXI, p. 209.) Den reformierten Irrtum beschreibt Chemnitz so: Fingunt humanam in Christo naturam munere suo, propter quod assumpta fuerat, tunc prorsus defunctam fuisse, quando in cruce dixit: „Consummatum est“, ita ut nunc *post* exaltationem Filius Dei in regno suo assumptam suam humanitatem prorsus non adhibeat ad *operationes* illas salvationis exercendas, expediendas seu perficiendas, quas in officio tanquam Messias, Rex, Sacerdos ac Caput nostrum in ecclesia in credentibus nunc operatur. . . . Hoc tantum ipsam [humanam naturam] in passione meruisse, ut iam *divina natura* per se sola in regno Christi omnia agat, non adhibita ad hoc assumpta natura, sed absque eius communione et cooperatione ecclesiae sola divinitas adsit, credentes iustificet, vivificet et reliqua salvationis beneficia praestet et impleat. Ita quidam propositionem Ephesini concilii, quod caro Christi vivificet, eludunt. In bezug auf die Quelle dieses Irrtums bemerkt Chemnitz: Hae opiniones inde oriuntur, quod humana natura in Christo tantum in meris physicis terminis [nach der natürlichen Körpergröße] consideratur, ad quae scilicet et in quantum essentiales seu naturales eius proprietates et facultates se extendunt. (L. c.) — Auch Frank weist (III, 284 ff.) zur Charakterisierung des lutherischen Bekenntnisses nach=

Natur gegenwärtig vorstelle. Und es ist uns immer etwas zweifelhaft erschienen, ob auch ein christlicher Theolog imstande sei, bei den Worten: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" sich Christum außerhalb seines Fleisches nur nach der göttlichen Natur gegenwärtig vorzustellen.

Das genus apotelesmaticum und die alte Kirche.

Die Reformierten täuschen sich, was das genus apotelesmaticum betrifft, auch in bezug auf die historische Sachlage, nämlich in bezug auf ihre Übereinstimmung mit der alten Kirche, speziell mit dem Chalcedonense. Sowohl reformierte Bekenntnisse als auch die einzelnen reformierten Lehrer sind freilich sehr eifrig in der Versicherung ihrer Übereinstimmung mit der altkirchlichen Lehrtradition. Die zweite Helvetische Konfession behauptet die ehrfurchtsvolle Annahme (religiose recipimus) der Mitteilung der Eigenschaften,

---

drücklich auf folgendes hin: „Treten wir auf das praktische Gebiet des Bekenntnisses zurück, so ist hier . . . am Orte, des sonderlichen praktischen Interesses zu gedenken, welches der Glaube gerade in seiner evangelisch-christlichen Gestalt an der Tatsache hat, daß jedwedes Handeln des Gottessohnes mit uns ein zugleich menschlich vermitteltes, auf allen Punkten gottmenschliches im vollen Sinne des Wortes sei. Gleichwie wir bei dem genus apotelesmaticum in seiner Verbindung mit dem genus idiomaticum darauf Gewicht legen mußten, daß um der Realität der Erlösung willen jedwedes hierauf bezügliche Tun Christi nicht ohne Anteilnahme der göttlichen Natur sich vollzogen habe, so ist es nicht minder für den Glauben von Bedeutung, daß, wo es sich um die Machtübung des Erlösers nach Vollendung des Erlösungswerkes zur Realisation der Ziele desselben handelt, jedwedes darauf gerichtete Tun Christi nicht ohne Anteilnahme der menschlichen Natur sich vollziehe. Denn es würde, sagt unser Artikel, da Christo nach seiner Menschheit solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen werden. . . . Es ist sonach die Partizipation der menschlichen Natur an den Akten der Majestät Christi nur die Kehrseite zur Anteilnahme der göttlichen an den Widerfahrnissen und Leistungen seines Gehorsams bis zum Tode; und ist das Interesse des Glaubens an jenem ersteren Satze ein unmittelbares, so nicht minder an dem zweiten das Interesse des evangelischen Glaubens, welcher mit Luther spricht: Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiß sonst von keinem außer dem Fleische, welches in dem Schoße der Jungfrau Maria liegt. Gott ohne Fleisch ist nichts nütze." (Walch VI, 74; St. L. VI, 50.) Krauth sagt über die reformierte Trennung der Menschheit Christi von den Werken des königlichen Amts: "Cold speculation has taken our Lord out of the world He redeemed, and has made heaven, not His throne, but a great sepulcher, with a stone rolled against its portal." (*The Conservative Reformation*, p. 357.)

die der Schrift entnommen und von der ganzen alten Kirche vorgetragen sei.[608] Auch Böhl sagt: „Wir nehmen mit unsern reformierten Bekenntnisschriften unsern Standort in dem Concilium Chalcedonense und dessen Symbol vom Jahre 451.“ [609] Ebenso behauptet Hodge: “The Reformed Church” sei “adhering to the doctrine as it had been settled in the Council of Chalcedon.” [610] Aber das ist eine Täuschung. Das Chalcedonense bekennt bekanntlich in bezug auf die Verbindung der Naturen das „ungeschieden“ und „unabgesondert“ (*ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*). Diese adverbialen Bestimmungen aber beziehen sich gerade auch auf die Ungetrenntheit der Naturen und ihrer *actiones* und *passiones*, die Nestorius leugnete. Weil nun nach reformierter Lehre der menschlichen Natur Christi unter allen Umständen nur eine localis et visibilis praesentia zukommt, und die göttliche Natur an unzähligen Orten ist und handelt, wo die menschliche Natur wegen ihrer örtlichen, nicht über die Körpergröße hinausreichenden praesentia weder sein noch handeln kann, so stellt sich die reformierte Lehre allerdings als das gerade Gegenteil von dem *ἀδιαιρέτως* und *ἀχωρίστως* des Chalcedonense dar. Die Reformierten nehmen auch Leos Brief an Flavian [611] nicht an. Leo sagt bekanntlich: Agit utraque forma [Natur] cum alterius communione quod proprium est. Von diesem axiomatischen Satz nehmen die Reformierten nur an: Agit utraque forma quod proprium est. Die Annahme des „cum alterius communione“ ist ihnen unmöglich, weil nach ihrer Christologie die menschliche Natur, ohne vernichtet zu werden, nicht über ihre Körperlänge hinaus existieren und handeln kann, und somit die göttliche Natur über den lokalen Radius der menschlichen Natur hinaus *extra* carnem sein und handeln muß. Die Nichtübereinstimmung mit der alten Kirche tritt auch zutage, wenn wir darauf achten, was alte Lehrer über das Mithandeln der menschlichen Natur Christi bei den einzelnen göttlichen Werken lehren. Während Hodge meint, die menschliche Natur Christi könne ohne Zerstörung nicht das Organ für die göttlichen Attribute werden, sagt Damascenus (III, 17): „Das Fleisch des HErrn ist reich geworden an göttlichen Wirkungen (*τὰς θείας*

---

608) Cap. XI: Communicationem idiomatum ex Scripturis petitam et ab *universa vetustate* in explicandis componendisque Scripturarum locis in speciem pugnantibus usurpatam *religiose recipimus*.

609) Dogmatik, S. 332.

610) *Syst. Theol.*, II, 409.

611) Mansi V, 1359 sqq.

ἐνεργείας ἐπλούτησεν) wegen der unvermischten Vereinigung mit dem Logos, nämlich wegen der persönlichen Vereinigung; es hat dabei aber keineswegs seine natürlichen Eigenschaften eingebüßt."[612] Während Hodge in bezug auf die göttliche Allmacht meint: "The human nature of Christ is no more . . . almighty than the worker of a miracle is omnipotent", und das Wundertun Christi nach seiner menschlichen Natur auf gleiche Stufe mit dem Wundertun des Petrus stellt, schärft hingegen Kyrill ein, daß die Weise, wie die göttliche Allmacht durch Petrus oder Paulus wirkt, wohl zu unterscheiden sei von der Art und Weise, wie die Allmacht durch die menschliche Natur Christi, in der die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, sich betätigt. Er sagt: „Obwohl die Natur des Fleisches, insofern es Fleisch ist, nicht lebendig machen kann, so tut es dies dennoch, weil es die ganze Wirkung des Logos empfangen hat. Denn nicht der Leib des Paulus oder Petrus oder anderer Menschen, sondern der Leib des Lebens, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, kann dies tun. Deshalb vermag auch das Fleisch aller andern Menschen nichts, aber Christi Fleisch, weil in demselben der eingeborne Sohn Gottes wohnt, kann allein lebendig machen."[613] Während Hodge in bezug auf die göttliche Allwissenheit versichert: "A soul which is omniscient . . . is not a human soul. The Christ of the Bible and of the human heart is lost if this doctrine be true . . .; omniscience is not an attribute of which a creature can be made the organ",[614] sagt hingegen Damascenus zunächst im allgemeinen in bezug auf das Instrumentalitätsverhältnis: „Das Fleisch hat Gemeinschaft mit der wirkenden Gottheit des Logos, weil die göttlichen Wirkungen durch den Leib als Organ sich vollziehen (ἐκτελεῖσθαι), und weil es ein und derselbe ist, der sowohl auf göttliche als menschliche Weise (θεϊκῶς τε ἅμα καὶ ἀνθρωπίνως) wirkt." Dann fährt er fort in bezug auf die Beteiligung an dem göttlichen Wissen: „Man muß nämlich wissen, daß sein heiliger Verstand (νοῦς) zwar auch seine natürlichen Wirkungen hat — aber er hat auch Gemeinschaft mit der wirkenden, herrschenden und regierenden Gottheit des Logos, und so sieht, erkennt und beherrscht er das Universum (τὸ πᾶν νοῶν καὶ γινώσκων καὶ διέπων), nicht wie der bloße (ψιλός) Verstand eines Menschen, son-

612) Catalogus; Müller, S. 756. 613) Catalogus, S. 749.
614) L. c., p. 416. 417.

dern als ein Verstand, der persönlich mit Gott geeint und Gottes Verstand geworden ist (ὡς θεῷ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένος καὶ θεοῦ νοῦς χρηματίσας).[615] Ferner sagt Damascenus: „Die Seele (ψυχή) des HErrn, obwohl sie eine solche war, die das Zukünftige nicht wußte, so hat sie dennoch, weil sie persönlich mit Gott dem Logos vereinigt war, die Erkenntnis aller Dinge gehabt (πάντων τὴν γνῶσιν εἶχεν), nicht aus Gnaden, sondern wegen der persönlichen Vereinigung."[616] Während Hodge mit allen reformierten Theologen erklärt: "*Omnipresence* is not an attribute of which a creature can be made the organ", so bemerkt bekanntlich Ökumenius (nach Theophylakt) zu Eph. 4, 10: „Sicherlich erfüllte er [Christus] mit der bloßen Gottheit längst das All, und als der Menschgewordene (σαρκωθείς) ist er hinabgefahren und aufgefahren, um das All mit dem Fleische zu erfüllen (ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ).[617] Während Calvin das Wunder des Kommens Christi bei verschlossenen Türen in die durch Gottes Allmacht geöffnete Tür verlegt, weil ein wahrer menschlicher Leib nicht durch geschlossene Türen eintreten könne,[618] läßt Augustinus die Türen geschlossen und sagt: „Wir sehen ihn [den menschlichen Leib Christi] durch geschlossene Türen eintreten." Die Behauptung, daß dies nicht geschehen sein könne, weil es gegen die Natur eines wahren Leibes sei, erklärt Augustinus für eine Lästerung (sacrilegum).[619] Eine unbefangene historische Forschung wird immer zu dem Resultat gelangen, daß die lutherische Kirche in ihrer Christologie den Konsensus der alten Kirche für sich hat, während die reformierte Kirche sich durchaus in den von der alten Kirche abgewiesenen nestorianischen Bahnen bewegt.

---

615) Catalogus, S. 738. De fide orthod. III, 19.

616) Catalogus, p. 756. De fide orthod. II, 22.

617) Catalogus, S. 757 sq. 618) Inst. IV, 17, 29.

619) De agone christiano, cap. 24 (Opp. Basil. III, 548): Sacrilegum est credere Dominum nostrum, cum ipse sit veritas, in aliquo fuisse mentitum. Nec nos moveat quod *clausis* ostiis subito eum apparuisse discipulis scriptum est, ut propterea negemus illud fuisse corpus humanum, quia contra naturam huius corporis videmus illud per clausa ostia intrare. . . . Si enim potuit [Christus] *ante* passionem clarificare illud sicut splendorem solis, quare non potuit et *post* passionem ad quantam vellet subtilitatem in temporis momento redigere, ut per clausa ostia posset intrare. (Vgl. auch die Sermones, 156—160, l. c. X, 675 sqq.)

Der verschiedene Sinn gleichlautender Ausdrücke bei dem genus apotelesmaticum.

Bei der vorstehenden Darlegung des genus apotelesmaticum trat bereits wiederholt zutage, daß Lutheraner und Reformierte gewisse Ausdrücke in verschiedenem Sinn gebrauchen. Hierher gehören sonderlich die Ausdrücke „Organ" und „Amtswerk" und vor allen Dingen wieder der Ausdruck „persönliche Vereinigung". Zur Klarstellung der Sachlage und im Interesse der Verständigung stellen wir früher Gesagtes noch unter einem besonderen Abschnitt zusammen.

Auch die Lutheraner — nicht bloß von Chemnitz, sondern von Luther an — nennen Christi menschliche Natur bei der Verrichtung der Amtswerke das Organ oder Instrument — Luther: „Handgezeug"[620] — der Gottheit, weil der Sohn Gottes in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbe die Werke des Teufels zerstört hat und noch zerstört. Die Lutheraner lehren aber einen spezifischen — nicht bloß graduellen — Unterschied zwischen dem Organverhältnis der menschlichen Natur Christi und dem Organverhältnis anderer Menschen, durch die Gott seine göttlichen Werke, zum Beispiel das göttliche Werk der Bekehrung oder Wiedergeburt,[621] der Heilung eines Lahmen,[622] der Totenerweckung[623] usw., verrichtet. Die Lutheraner begründen diesen Unterschied mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß bloße Menschen als Vollbringer göttlicher Werke instrumentum *separatum* sind, das heißt, Instrumente, die bei der Vollbringung göttlicher Werke außerhalb der Person des Sohnes Gottes sind und bleiben. Die göttliche Kraft, durch welche die göttlichen Werke geschehen, wird den bloß menschlichen Werkzeugen auch nicht mitgeteilterweise (communicative) eigen. Die menschliche Natur Christi hingegen ist bei der Vollbringung der göttlichen Werke, bei der Zerstörung der Werke des Teufels, nicht instrumentum separatum, sondern *coniunctum*, und zwar *personaliter* coniunctum, das heißt, ein Instrument, das zur Person des Sohnes Gottes gehört, in lebendiger, persönlicher Einheit mit dem Sohne Gottes steht, und dem daher auch die göttliche Kraft mitgeteilterweise (communicative) eigen ist. Nach reformierter Lehre fällt der Unterschied zwischen dem Organverhältnis der menschlichen Natur Christi und dem Organverhältnis bloß

620) S. 222; Luther, St. L. XI, 283.

621) 1 Kor. 4, 15: „Ich [Paulus] habe euch gezeuget"; Gal. 4, 19.

622) Apost. 3, 6.

623) Apost. 9, 40; 20, 10; 1 Kön. 17, 21.

menschlicher Vollbringer göttlicher Werke fort. In diesem Sinne sagte Hodge: "The human nature of Christ is no more omniscient or almighty than the worker of a miracle is omnipotent", und in diesem Sinne erklären reformierte Lehrer ausdrücklich, daß die Wunderwerke Christi, soweit seine menschliche Natur in Betracht kommt, auf gleicher Linie mit den Wunderwerken der Propheten und Apostel liegen. Diese Differenz in bezug auf den Sinn des Wortes „Organ" entspricht der Grunddifferenz zwischen Reformierten und Lutheranern. Während die Reformierten auch hier beim genus apotelesmaticum ihr Axiom: Finitum non est capax infiniti in Anwendung bringen, halten die Lutheraner auch bei diesem genus, das heißt, bei der Vollbringung sämtlicher Amtswerke, die in der Schrift bezeugte Wahrheit fest, daß in Christo allerdings die endliche Menschheit der unendlichen Gottheit fähig ist, wie der Zusammenschluß zu einem Ich ausweist. Die Lutheraner nennen daher die menschliche Natur Christi ein der göttlichen Werke fähiges und bei denselben mitwirkendes Organ (*ὄργανον εὔχρηστον καὶ συνεργόν*),[624] während die Reformierten das Bild gebrauchen, daß die göttliche Macht des Sohnes Gottes sich durch seine menschliche Natur betätige, wie Wasser durch eine Röhre fließt, oder der Saum des Kleides Christi Organ der göttlichen Kraft war, durch die das blutflüssige Weib geheilt wurde. Darum tritt an der Art und Weise, wie die reformierte Theologie das Organverhältnis der menschlichen Natur Christi faßt, wiederum zutage, daß diese Theologie die Einzigartigkeit der Verbindung zwischen Gott und

---

624) Quenstedt: Distinguendum inter instrumentum *separatum* et *unitum*, *ἄεργον* et *σύνεργον*. In operibus officii mediatorii natura humana Christi est quidem *λόγου organon*, sed non separatum, verum *τῷ λόγῳ personaliter* unitum, non *ἄεργον*, qualis fuit baculus Mosis, sed *σύνεργον*, *scil.* tale instrumentum, cui *τοῦ λόγου* ceu causae principalis subsistentia et maiestas tributa est. (II, 299.) Hollaz: Quando humana Christi natura actionum officii mediatorii organum vel instrumentum dicitur, eminentissima ratione [Art und Weise] id intelligendum est, ut vox instrumenti ab omni imperfectione defaecetur. Non enim est instrumentum separatum, uti fenestra est, quando sol pellucet, non exanime sicut securis aut malleus fabri, non *ἄνεργον*, ut baculus Mosis, sed est instrumentum arctissime et *personaliter* unitum atque *σύνεργον*; est organum vivum sicut membra corporis sunt viva organa animae per ea agentis; non est instrumentum brutum ut asina Bileami loquens, sed intelligens; non commune ut quilibet ecclesiae minister, sed singularissimum et sine pari exemplo. (Examen; De pers. Christi, qu. 63.)

Mensch in Christo, das heißt, die unio *personalis,* aufhebt. Hodge zwar meint die Lutheraner zu widerlegen, wenn er schreibt: “They admit that for God to exercise His power, when Peter said to the lame man, ‘Rise up and walk,’ was something entirely different from rendering Peter omnipotent.” [625] Das ist wahr in bezug auf Petrus. Petrus, als “the worker of a miracle”, wurde nicht allmächtig, sondern die göttliche Allmacht betätigte sich durch ihn wie durch einen „Kanal“, eine „Röhre“ usw. Aber Petrus war auch nicht Gottmensch, sondern war und blieb bei seinem Wundertun “mere man”. In Petrus wohnte nicht wie in der menschlichen Natur Christi „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“, und von Petrus heißt es daher nicht wie von Christo: „Er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“,[626] sondern Petrus charakterisierte sich ausdrücklich als instrumentum *separatum,* wenn er erklärte: „Was sehet ihr auf uns, als hätten wir diesen wandeln gemacht durch unsere eigene Kraft?“ [627] Trefflich legt Hollaz die Sache dar, wenn er sagt: „Sehr groß ist der Unterschied zwischen dem Menschen Christus und den Propheten und Aposteln, die auch Wunder getan haben und Gottes Gefäße und Organe heißen. Denn der Logos wirkte im Fleische als in seinem eigenen Tempel, mit dem Fleische als mit ihm persönlich verbunden, durch das Fleisch als durch ein ganz einzigartig mitwirkendes Instrument, nach dem Fleische (secundum carnem) als nach einem Subjekt, das der göttlichen Majestät teilhaftig ist. Daher heißt Christi Fleisch geradezu (in casu recto) lebendigmachend, seine Hand allmächtig, sein Auge allsehend, sein Blut von Sünden reinigend. Hingegen wirkte Christus in Paulo als nicht persönlich, sondern zufällig verbunden (in Paulo non personaliter, sed accidentaliter unito), nicht durch Paulus als ein einzigartiges, sondern allgemeines Instrument, geschweige nach Paulo als einem der göttlichen Allmacht teilhaftigen Subjekt. Deshalb darf Pauli Fleisch nicht lebendigmachend noch seine Hand allmächtig noch sein Auge allsehend genannt werden.“ [628] Die Apologie des Konkordienbuchs sagt über den verschiedenen Sinn, den Reformierte und Lutheraner mit dem Ausdruck „Organ“ verbinden: „Sie geben für, daß wir den Unterscheid, so da ist unter der lebendigen Gottheit und angenommenen Fleisch Christi, nicht recht erklären, denn das Fleisch Christi sei

625) *Syst. Theol.*, II, 417.
626) Joh. 2, 11.
627) Apost. 3, 12.
628) Examen; De pers. Christi, qu. 63.

allein ein organum der Lebendigmachung, die Gottheit Christi aber unica causa *efficiens*, die einige Hauptursach' oder Brunquell. Nun sagen wir das auch, daß Christi Fleisch ein organum sei. Wir setzen aber dazu, daß es ein organum sanctificatum sei, perfecte omnia habens, wie Epiphanias redet, und nicht ein solch Werkzeug, so nichts empfindet oder dazutut, wie eine Wasserröhre, als unser Gegenteil lästert."[629] Den starken Ausdruck „Lästerung" gebraucht die Apologie, weil durch die reformierte Auffassung des Organverhältnisses der menschlichen Natur Christi die unio personalis aufgehoben wird. Die Apologie sagt über diesen Punkt noch weiter: „Wenn der Widersacher Gedicht bestehen sollte, müßte unwidersprechlich folgen, daß der angenommenen menschlichen Natur in Christo, soviel die Verrichtung der Wunderwerk' anlangt, nicht mehr zuzueignen wäre denn Mosis Stabe oder Petro und den andern Aposteln, welche im Namen JEsu Christi Tote auferweckt und andere mehr Wunderzeichen, dazu sie ihre Stimmen und Willen gebraucht, gewirkt. Welches auch abscheulich zu hören. Denn solches im Grunde anderes nichts ist, denn die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo auf gut nestorianisch scheiden, verleugnen und aus Christo nur einen schlechten Apostel oder heiligen Menschen machen."[630]

Auch den Ausdruck „Amtswerk" (ἀποτέλεσμα) verstehen Lutheraner und Reformierte in verschiedenem Sinne. Die Lutheraner verstehen darunter ein gemeinschaftliches Handeln oder Wirken, so daß jede Handlung weder bloß göttlich noch bloß menschlich, sondern gottmenschlich (actio θεανδρική) ist. Die Reformierten hingegen wollen die Gemeinschaft nicht auf das Handeln selbst beziehen, sondern nur auf das Resultat des Handelns. Sie tun das in Übereinstimmung mit ihrem Grundirrtum, daß die menschliche Natur Christi der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und mit den Handlungen (den actiones oder operationes) der göttlichen Natur nicht fähig sei. Deshalb unterscheiden die reformierten Theologen beim genus apotelesmaticum zwischen actiones und opera. In bezug auf die actiones lehnen sie die Gemeinschaft ab; in bezug auf die opera — die opera als facta *externa* oder *effectus* (Resultat) operis gefaßt — wollen sie die Gemeinschaft zugeben. Deshalb sagt Danäus gegen Chemnitz, wie wir schon

629) S. 17 b.

630) S. 7 b. Vgl. Konkordienformel über diesen Punkt, S. 689 f., 67—70.

oben sahen: Utraque Christi natura in hoc communicationis genere id quod suum est agit, *non* convocata in suam propriam *ἐνέργησιν*, neque ascita altera natura [Ablehnung der Gemeinschaft bei der Handlung selbst, *ἐνέργησις*, actio], et tamen unum et idem cum altera *effectum* spectat et producit [Zugeständnis der Gemeinschaft in bezug auf das Resultat der Handlung].[631] Gegen diese reformierte Scheidung von actio und opus ist zu wiederholen, daß sie erstlich wider die Schrift ist. Die Schrift lehrt die Gemeinschaft gerade in bezug auf das Handeln (agere, actio, *ἐνέργησις*), wenn sie die göttliche Wirkung direkt von der menschlichen Natur Christi aussagt oder, noch genauer bezeichnet: die göttliche Wirkung durch die menschliche Natur, also uno actu, sich vollziehen läßt, wie in den Schriftaussagen, daß des Sohnes Gottes Blut uns von Sünden reinige, oder der Sohn Gottes durch seinen Tod dem Teufel die Macht nehme.[632] Die Schrift lehrt also nicht bloß ein gemeinschaftliches Resultat bei getrenntem Handeln der Naturen, sondern ein gemeinschaftliches Handeln der Naturen oder das Handeln der göttlichen Natur durch die menschliche. Sodann zerstört die Scheidung von actio und opus oder, was dasselbe ist, die Annahme, daß die actiones der göttlichen und menschlichen Natur untereinander (inter se) keine Gemeinschaft haben,[633] auch das opus selbst, das opus als Resultat gefaßt, weil der Wert des opus, als Resultat gefaßt, gerade darauf beruht, daß die actiones der Naturen „ineinandergeschlossen“[634] oder actiones *θεανδρικαί* sind, wie denn die Schrift den Wert der Erlösungstat von dem Zusammenhandeln von Gottheit und Menschheit ableitet, wenn sie sagt, daß Gott durch sein eigenes Blut sich die Gemeinde erworben habe.[635] Ohne diesen Zusammenschluß der actiones hätten wir die Akzeptilationstheorie oder Calvins „meritum *hominis*“, das an sich keinen Wert hat, sondern den Wert erst durch Gottes Schätzung erhält. Das „getrennt Marschieren und vereint Schlagen“ findet keine Anwendung auf das Tun von Gott und Mensch in Christo, weil es sich in Christo nie um getrennte Heere oder auch nur um zwei Personen (*ἄλλος καὶ ἄλλος*), sondern immer nur um eine Person handelt. „Vereintes Schlagen“ hat

631) Exam. libri Chemnitii, p. 327; bei Frank III, 369.
632) 1 Joh. 1, 7; Hebr. 2, 14.
633) Zanchi, De Filii Dei incarnatione, p. 404; bei Frank III, 368.
634) Luther zu Joh. 14, 16. St. L. VIII, 386. 635) Apost. 20, 28.

hier statt, insofern und weil hier „vereintes Marschieren" stattfindet, das heißt, Christi Tun für die Menschheit hat erlösenden und rettenden Wert, insofern und weil alle actiones des Gottmenschen gottmenschliche actiones sind. Es liegt klar auf der Hand, daß bei der reformierten Trennung der actiones der Naturen an die Stelle eines objektiven Tatbestandes eine bloße Gedankenoperation tritt. Christi Handeln wäre hiernach nicht tatsächlich gottmenschlich, sondern würde nur als gottmenschlich angesehen. So hätte auch das opus, als Resultat des Handelns gefaßt, nicht an sich Erlösungswert, sondern dieser Erlösungswert würde ihm in Gottes Gedanken nur beigelegt. Hiermit steht freilich im Einklang, was wir oben von Danäus hörten, daß Christi Leiden dem Sohne Gottes nur vermöge einer Gedankenoperation ohne jede wirkliche Mitteilung zugeschrieben werde (praedicatione dialectica sine ulla reali communicatione).[636] Auch die Apologie des Konkordienbuchs weist schon auf die irrige reformierte Scheidung zwischen actio und opus beim genus apotelesmaticum hin: „Sie" (die Theologen der Neustädter Admonition) „machen einen Unterscheid und geben für, die apotelesmata, effecta oder Amtswerke seien wohl beiden Naturen gemein, aber die Wirkungen selbst, daraus diese Amtswerke entspringen oder verrichtet werden, bleiben einer jeden Natur eigen und werden nicht mitgeteilt. Nun schreibet hergegen das Concilium Ephesinum aus den Worten Christi Joh. 6: ‚Mein Fleisch ist die rechte Speise' nicht allein die effecta, apotelesmata oder Amtswerke beiden Naturen ingemein zu, wie unser Gegenteil tut, sondern brauchet klar solcher Worte, in und mit welchen dem Fleisch oder [der] angenommenen menschlichen Natur Christi eine activitas, operatio oder cooperatio, eine Wirkung, Kraft oder Mitwirkung, lebendig zu machen, zugeeignet wird, als da er spricht: carnem Christi esse vivificam oder vivificatricem, Christi Fleisch sei lebendig oder lebendigmachend, welche Worte anders nicht denn von der Kraft oder Mitwirkung, lebendig zu machen, können verstanden werden."[637]

Auch Frank hat auf diese Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten in bezug auf das genus apotelesmaticum aufmerksam gemacht.[638] Er sagt: „Halten wir uns an jene Übereinstimmung, wonach die Reformierten nicht minder wie die Verfasser der Konkordienformel bekennen, daß Christus Mittler, Priester, König,

---

636) S. 167. 637) S. 16 b. 638) A. a. O. III, 258 f.

Haupt seiner Gemeinde sei nach beiden Naturen zugleich, fügen wir auch hinzu, daß sie in ganz ähnlicher Weise wie Chemnitz die Anteilnahme der göttlichen Natur an dem Leiden der menschlichen beschreiben, so läßt sich gleichwohl nicht verkennen, daß in diesen gleichlautenden Ausdrücken Unterschiede verborgen sind." Bei den Lutheranern ist der Sinn der, daß „die sonderliche Betätigung der einen Natur nicht geschehe ohne Partizipation an jener der andern". Bei den Reformierten hingegen ist das Interesse dieses, „die beiden Radien göttlichen und menschlichen Wirkens möglichst gesondert nebeneinander laufen und erst in dem äußersten Endpunkte, eben dem Apotelesma, zusammentreffen zu lassen. Für die reformierte Auffassung war es von Wichtigkeit, den Begriff als puren Resultats, als eines nur äußerlichen Faktums, von den Handlungen selbst, deren Resultat es ist, zu unterscheiden". Franks Darlegung muß aber widersprochen werden, wenn er hinzusetzt: „Zu einer klaren Auseinandersetzung hinsichtlich all dieser Punkte zwischen den beiden Konfessionen konnte es schon darum nicht kommen, weil die Differenzen wesentlich da ihre Wurzeln haben, wo scheinbar volle Übereinstimmung herrschte, und worauf mithin am wenigsten die Kontroverse sich richtete: in der Lehre von der Einheit der Person." [639] In diesen Worten Franks ist die historische Sachlage ganz entschieden irrig dargestellt. Wenn irgend etwas, so steht dies historisch fest, daß die Konkordienformel und die lutherischen Theologen von Luther an bis auf Hollaz die Differenz „in der Lehre von der Einheit der Person" sehen und in der Kontroverse durchweg den Nachweis führen, daß die reformierte Christologie, sofern sie zu der lutherischen Lehre in Gegensatz tritt, die Einheit der Person, die unio personalis, aufhebt. Sie weisen nach: Wenn die Reformierten den Sohn Gottes von dem Leiden ausdrücklich absondern (Zwingli) oder ihn doch nur durch eine Gedankenoperation ohne wirkliche Mitteilung (Danäus), nominetenus (Neustädter Admonition) mit dem Leiden in Verbindung bringen, so ist damit die unio personalis zwischen Gott und Mensch in Christo aufgegeben. Die Lutheraner weisen ferner nach: Wenn nach reformierter Lehre die menschliche Natur Christi der göttlichen Eigenschaften und Handlungen (actiones) auch mitgeteilterweise (communicative) nicht fähig sein soll, weil finitum non est capax infiniti: so ist nach demselben Grundsatz die menschliche

639) Theol. d. F. C. III, 258 f.

Natur auch des göttlichen Ich des Sohnes Gottes mitgeteilterweise nicht fähig, und damit ist die unio personalis für unmöglich erklärt. Und wenn die reformierten Lehrer mit großer Übereinstimmung behaupten, daß der Sohn nach seiner Menschwerdung auch *extra* carnem sei und wirke, so setzen sie eo ipso an die Stelle der unio personalis zwischen Gott und Mensch in Christo die Verbindung Gottes mit allen Gläubigen und mit allen Kreaturen. So klar haben die Verfasser der Konkordienformel und die lutherischen Theologen erkannt und dargelegt, daß die Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten in der Lehre von der unio personalis liege. Aus der Konkordienformel gehören u. a. die folgenden Sätze hierher: „Wo die Alloösis soll bestehen, wie sie Zwingel führet, so wird Christus zwo Personen müssen sein, eine göttliche und eine menschliche, weil er die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur zeucht und allerdings von der Gottheit wendet. Denn wo die Werke geteilt und gesondert werden, da muß auch die Person zertrennt werden, weil alle Werke oder Leiden nicht den Naturen, sondern der Person zugeeignet werden." [640] Ferner: „Wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennt, weil ich alsdann mit der Wahrheit könnte sagen: Hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch worden. . . . Nein, Gesell, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen; es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht von sich." [641] Und Luther sagt in bezug auf das genus apotelesmaticum: „Also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person ganz behalte und beider Naturen Werke ineinanderschließe, obwohl die Naturen unterschieden sind." [642] Daher ist zur Klarstellung der Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten zu sagen, daß sie nicht bloß Ausdrücke wie „Organ" und „Amtswerk", sondern vor allen Dingen auch den Ausdruck „persönliche Vereinigung", unio personalis, in einem völlig verschiedenen Sinne gebrauchen. Die Lutheraner verstehen darunter eine unio, vermöge welcher die Person des Sohnes Gottes nach der Menschwerdung überall in ihrer menschlichen Natur ist und auch überall in der menschlichen Natur — wenn auch in verschiedener Weise vor und nach der Erhöhung

640) S. 683, § 43. 641) S. 693, § 82. 83.
642) Zu Joh. 14, 16. St. L. VIII, 386.

— wirkt. Die Reformierten hingegen, sofern sie konsequent sind, verstehen unter unio personalis eine unio, bei welcher der Sohn Gottes auch nach der Menschwerdung ebensowohl *extra* carnem als *in* carne ist und handelt. Sie denken die unio personalis als unio Gottes mit allen Kreaturen. Wie denn der Heidelberger Katechismus lehrt, der Sohn Gottes bleibe auf Erden in persönlicher Vereinigung mit seiner im Himmel eingeschlossenen menschlichen Natur, weil Gott ja in allen Kreaturen gegenwärtig sei.[643]

Abweisung des Eutychianismus und Nestorianismus bei dem genus apotelesmaticum.

In kurzer Zusammenfassung und zur Abweisung sowohl des Eutychianismus als des Nestorianismus ist in bezug auf das genus apotelesmaticum zu sagen: Wie in Christo die Naturen selbst nicht verwandelt werden, sondern verschieden (distinctae) sind und bleiben, so sind und bleiben auch die actiones der Naturen verschieden (distinctae). Dies kommt zum Ausdruck durch die Worte: Agit utraque forma (natura), quod sibi proprium est. Wie aber die Naturen nicht geschieden (separatae), sondern persönlich verbunden (personaliter coniunctae) sind in der Weise, daß *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* in der menschlichen Natur als in ihrem Leibe (*σωματικῶς*) wohnt, so sind auch die actiones der Naturen nie geschieden (separatae), sondern stets gemeinschaftlich, das heißt, gottmenschlich, *θεανδρικαί*. Dies kommt zum Ausdruck durch den Zusatz: Jede Natur tut das ihr Zugehörende cum communicatione alterius, in Gemeinschaft mit der andern. Nach seiner Gottheit wirkt Christus mit bei allen Werken, die wesentlich oder als proprium nur der Menschheit angehören, und nach seiner Menschheit wirkt er mit bei allen Werken, die wesentlich oder als proprium nur der Gottheit angehören. Im einzelnen: Unter dem Gesetz Sein, Leiden und Sterben kommt Christo wesentlich oder als proprium nur *κατὰ σάρκα*, nicht *κατὰ θεότητα* zu, aber auch nach der Gottheit ist er so gewiß bei dem Gesetzesgehorsam und bei dem Leiden, als die Schrift diese Vorgänge von dem Sohne Gottes aussagt,[644] und nach der Gottheit wirkt er auch bei der Gesetzeserfüllung und bei dem Leiden, so gewiß die Schrift den genugtuenden Wert dieser Vorgänge nicht

643) Frage 47. 48.

644) Gal. 4, 4; 1 Kor. 2, 7.

in die Prädestination oder die bloße Schätzung Gottes, sondern in die Teilhaberschaft des Sohnes Gottes setzt.[645] Auf jede nähere Erklärung des Wie ist zu verzichten. Andererseits: Allmachts-, Allwissenheits-, Allgegenwartswerke, kurz, göttliche Werke vollbringen, kommt Christo wesentlich oder als proprium nur nach der Gottheit zu. Aber auch nach seiner menschlichen Natur ist er und wirkt er bei allen Werken der Gottheit, weil der Sohn Gottes gerade zu dem Zweck ins Fleisch gekommen ist, um alle seine Gotteswerke als Prophet, Hoherpriester und König im Fleische und durch das Fleisch, das heißt, in der mit ihm persönlich geeinten menschlichen Natur und durch dieselbe, zu wirken. Auch hier ist auf jede nähere Erklärung des Wie zu verzichten, aber die Tatsache ist festzuhalten, weil die Schrift diese göttlichen Werke von Christo auch nach der menschlichen Natur ganz ausdrücklich aussagt.[646] Die menschliche Natur Christi ist durch ihre Aufnahme in das göttliche Ich wie in die göttliche Seinssphäre, so auch in die göttliche Wirkungssphäre erhoben worden.

Die lutherischen Lehrer weisen bei der Beschreibung des genus apotelesmaticum mit aller wünschenswerten Klarheit sowohl den Eutychianismus als den Nestorianismus ab. Hierüber mögen hier noch einige Aussprachen folgen. Hollaz: In officio mediatorio divinae et humanae naturae in Christo *distinctae,* sed non *separatae* sunt *ἐνέργεια,* agendi vires et operationes. . . . Quemadmodum duae Christi naturae, personaliter unitae, sunt et manent realiter *distinctae,* ita etiam *agunt distincte,* at non *divise.* (Examen; De pers. Christi, qu. 64.) Zu den Worten: Principium, quo expediuntur actiones officii sacerdotalis, regii et prophetici, est *utraque* Christi natura fügt Hollaz in bezug auf den Unterschied des Handelns hinzu: Et quidem natura divina est principium *originale,* cui infinita vis agendi formaliter [wesentlich] competit, natura autem humana est principium *organicum* respectu operationum divinarum, v. g. redemptionis, satisfactionis, salvationis etc.; agit enim tanquam instrumentum personaliter unitum ex virtute divina per unionem hypostaticam sibi communicata. At eadem Christi natura humana est principium formale respectu propriarum actionum et passionum, v. g. locutionis,

645) Gal. 4, 4—6; Röm. 5, 10.

646) 1 Joh. 1, 7; Joh. 6, 48 ff.; 5, 27; Matth. 28, 18—20; Eph. 1, 20 ff.; 4, 10.

effusionis sanguinis etc. (Examen; De pers. Christ, qu. 63.) — Gerhard sagt zur Abwehr des Nestorianismus: Verissimum quidem est, in operibus officii utramque Christi naturam agere, quod cuique proprium est, sed eo non *absolvitur* integra definitio, verum addendum etiam illud, quod canon Concilii Chalcedonensis addit: *cum communicatione alterius.* (De pers. Christi, § 283.) Quenstedt schreibt zur Abwehr der eutychianischen Vermischung der Handlungen: Aliud est naturam humanam operari divina per *propriam ἐνέργειαν,* et aliud operari divina per *unitum Verbum et communicatam divinam maiestatem;* non prius, sed posterius asserimus. (II, 299.) Etiamsi dicatur carnem etiam id agere, quod λόγῳ proprium est, non sua naturali, sed communicata virtute: non *confunduntur* tamen *ἐνέργειαι,* quia longe alia ratione agit divina natura quam humana; illa independenter, haec vero nonnisi dependenter a λόγῳ. Non exerit virtutem illam ut sibi proprium idioma, sed ut communicatum a λόγῳ. (II, 303.) Hollaz sagt von der Gemeinschaft, welche bei der Vollbringung der Amtshandlungen Christi seiner menschlichen Natur im Unterschiede von der Mitwirkung Gottes bei den Handlungen aller Menschen zukommt: Non absolvitur *concursu* divino cum actione Christi hominis, quia Deus concurrit cum actionibus *omnium* hominum, qui secundum vires suas naturales agunt, neque tamen exinde resultat opus *theandricum,* sed requiritur etiam realis *κοινωνία* naturarum in agendo, a qua est actio divino-humana, ut a gladio ignito est ustio secans et sectio urens. (Examen; De pers. Christi, qu. 66.) J. B. Carpzov sagt in bezug auf den Einwurf, daß sich eine Verdoppelung der göttlichen Eigenschaften und Handlungen ergebe, falls die menschliche Natur an den göttlichen Handlungen teilhabe: Humana natura in Christo non tantum operatur humane et humanas actiones, sed et divinas, non quidem per vim propriam, sed communicatam, scil. divinitatis, cuius instrumentum ac *εὔχρηστον* est humana natura, ut concurrant quidem duae naturae tanquam principium *quo,* sed tamen *unam eandemque facultatem* habeant, quam *principale* agens, divina natura scilicet habet *ex se,* humana natura vero *per communicationem.* (Isagoge in lib. Symbolicos, 1675, p. 1514 sq.) Quenstedt faßt die historische Sachlage so zusammen: *Totus patrum chorus,* qui sistitur a Chemnitio lib. de duab. nat. c. 17, eo tendit unaque voce concinit, Christum non solum in carne et cum carne agere et operari, sed etiam *per* carnem, ita ut carni non tantum ministerium exter-

num tribuatur, sed etiam illa ipsa efficacia divina, quae λόγῳ quidem originaliter, humanae naturae vero ἑπομένως et consequenter ex unione personali κοινωνίᾳ reali attribuatur. (II, 302. Vgl. oben den Abschnitt: „Das genus apotelesmaticum und die alte Kirche", S. 284 ff.)

Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Christologie.

Es ist viel darüber verhandelt worden, ob die reformierte Christologie, sofern sie zur lutherischen in Gegensatz tritt, das Fundament des christlichen Glaubens antaste oder nicht. Auch Walch hat in seiner „Geschichte der Streitigkeiten mit den Reformierten" diese Frage ausführlich behandelt.[647] Es ist zu sagen: Sofern die reformierte Christologie zum Zweck der Bekämpfung der lutherischen Christologie den Grundsatz Finitum non est capax infiniti geltend macht, hebt sie konsequenterweise die Menschwerdung des Sohnes Gottes und Christi Verdienst und damit das ganze Fundament des Christentums auf. Sofern sie aber inkonsequent wird, das heißt, ihr πρῶτον ψεῦδος, daß die menschliche Natur Christi der Gottheit nicht fähig sei, selbst sistiert und namentlich dem Sozinianismus gegenüber die Menschwerdung des Sohnes Gottes und ein Verdienst Christi von unendlichem Wert lehrt, kehrt sie auf christlichen Grund und Boden zurück. Auf diese doppelte Seite der reformierten Christologie wurde in der vorstehenden längeren Ausführung schon wiederholt hingewiesen. Hier stellen wir das früher Gesagte der Übersicht wegen nochmals zusammen. Es ist eine ober-

647) Einleitg. in d. Religionsstreitigkeiten außerhalb d. luth. K. Dritter Teil, 1734, S. 298 ff. Hier ist auch auf die hauptsächlichste ältere (lutherische und reformierte) Literatur hingewiesen, die sich mit der Frage von dem fundamentalen Dissensus zwischen der lutherischen und reformierten Christologie beschäftigt. Hierher gehören auch die Schriften, die Walch in seiner Bibliotheca Theologica II, 486—527, unter dem Titel Scripta *irenica* anführt mit der näheren Erklärung: Sunt ista [scripta] eo consilio composita, ut auctores concordiam ecclesiasticam inter Lutheranos et Reformatos restituendam partim suaderent, partim vero dissuaderent. Das Verzeichnis umfaßt die Schriften des 16., 17. und 18. Jahrhunderts bis auf Walchs Zeit. Von Nikolaus Hunnius' Diascepsis theologica de fundamentali dissensu etc. urteilt Walch: Merito magnam comparavit sibi existimationem, quia neque antea, neque postea ullus tam solide atque accurate ac Hunnius monstravit, dissensum inter nos ac Reformatos esse fundamentalem. Dies Urteil ist dahin zu beschränken, daß wir in den Schriften des 16. Jahrhunderts, namentlich in den Schriften von Luther und Chemnitz und in der Apologie des Konkordienbuchs, die beste prinzipielle Auseinandersetzung mit der reformierten Kirche haben.

flächliche, unsachliche Ansicht, die von einem Teil der reformierten Theologen und auch von einigen späteren lutherischen Theologen[648]) ausgesprochen worden ist, daß der christologische Streit zwischen Lutheranern und Reformierten im Grunde nur ein Wortstreit sei. Zu einer sachgemäßen Auseinandersetzung mit der reformierten Christologie gehört vernehmlich zweierlei. Es gilt erstlich, den Punkt aufzuzeigen, wo die reformierte Christologie durch die Verwendung rationalistischer Axiome zwischen sich und der christlichen Lehre eine unübersteigliche Kluft befestigt. Zum andern sind die Punkte herauszustellen, an denen sie selbst wieder die Verbindung mit der christlichen Lehre herstellt. Diese Weise allein dient auch einer ehrlichen Verständigung mit den reformierten Kirchengemeinschaften unsers Landes, die in ihren Vertretern einerseits dem Liberalismus gegenüber mit ganzem Ernst die Schriftlehre vertreten wollen, andererseits die lutherische Lehre von Christi Person heftig bekämpfen.

Die reformierte Christologie bricht die Verbindung mit der christlichen Lehre überall dort prinzipiell ab, wo sie die Gemeinschaft der Naturen (realem naturarum communionem), die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur (genus maiestaticum) sowie die Mitteilung göttlicher Handlungen (actiones) an die menschliche Natur (genus apotelesmaticum) mit dem Grundsatz bekämpft, daß die menschliche Natur Christi wegen ihrer Endlichkeit der Gemeinschaft mit der unendlichen göttlichen Natur sowie der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und Handlungen nicht fähig sei. Der Grund, weshalb hierin ein prinzipieller Bruch mit der christlichen Lehre vorliegt, ist der: da die göttliche Person des Sohnes Gottes nicht minder unendlich ist als seine göttliche Natur und seine göttlichen Eigenschaften und Handlungen, so ist mit dem reformierten Argument auch die Verbindung der Person des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur, also die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die unio personalis von Gott und Mensch, für unmöglich erklärt. Diese Konsequenz aus ihrem irrigen Argument ziehen die reformierten Theologen selbst, wenn sie behaupten, daß der Sohn Gottes auch nach seiner Menschwerdung nicht weniger *extra* carnem als *in* carne sei, und damit die einzigartige Verbindung von Gott und Mensch in Christo (unio personalis) in die Verbindung Gottes mit allen Gläubigen (unio

648) So z. B. der Tübinger Kanzler Pfaff; vgl. Walch a. a. O., S. 300 f.

mystica) und in die Verbindung Gottes mit allen Geschöpfen (unio cum omnibus creaturis) umsetzen. Aus dieser Preisgebung der unio personalis zieht Calvin auch die Konsequenz in bezug auf das Verdienst Christi, wenn ihm gelegentlich die Äußerung entfährt, daß Christi Verdienst als das Verdienst eines Menschen nicht an sich dem göttlichen Gericht entgegengesetzt werden könne.[649] Dieselbe Konsequenz ziehen die reformierten Theologen, welche die Gottheit Christi dadurch intakt erhalten wollen, daß sie das Leiden und Sterben der menschlichen Natur dem Sohne Gottes nur nominell und vermöge einer Gedankenoperation (nominetenus, praedicatione dialectica absque ulla reali communicatione) zukommen lassen wollen[650] und dadurch den inneren Wert des Verdienstes Christi aufheben. Auch verdeckt Böhl den sachlichen Dissensus zwischen der lutherischen und der reformierten Christologie, wenn er behauptet, daß die reformierte Theologie das genus idiomaticum und apotelesmaticum annehme und nur das genus maiestaticum ablehne.[651] Es ist vielmehr zu sagen: Sofern die reformierten Theologen ihren Fundamentalsatz verwenden, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei (the incapacity of human nature for divinity), lehnen sie auch das genus idiomaticum und apotelesmaticum ab: das genus idiomaticum, sofern sie dem Sohne Gottes das Leiden und Sterben der menschlichen Natur nur nominell und vermöge einer Gedankenoperation zukommen lassen wollen, das genus apotelesmaticum, sofern sie die menschliche Natur Christi von allen Amtswerken ausschließen, zu deren Verrichtung Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart erforderlich ist, mit der Begründung, daß die menschliche Natur Christi göttlicher Eigenschaften und Werke nicht fähig sei. Es kann niemand das genus maiestaticum leugnen, ohne konsequenterweise auch das genus apotelesmaticum aufzuheben. Das ist die reformierte Christologie, sofern sie ihren Grundsatz, daß die menschliche Natur Christi der Gottheit nicht fähig sei, in Anwendung bringt. Insofern sie dies tut, nimmt sie einen außerhalb der christlichen Religion gelegenen Standpunkt ein.

Zu einer sachlichen Darstellung gehört aber die Anerkennung der Tatsache, daß die reformierten Theologen sonderlich dem Sozinianismus gegenüber sowohl die Menschwerdung des Sohnes Gottes als auch ein Verdienst Christi von unendlichem Wert lehren. Das ist freilich inkonsequent, aber eine mit Freuden anzuerkennende Tat-

---

649) S. 153 f., Note 312. 650) S. 167. 651) Dogmatik, S. 344.

sache. Der Heidelberger Katechismus bekennt, daß der ewige Sohn Gottes durch Wirkung des Heiligen Geistes aus der Jungfrau Maria eine wahre menschliche Natur an sich genommen und in seinem Leiden und Sterben die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts getragen habe, auf daß er mit seinem Leiden, als dem einigen Sühnopfer, unsern Leib und Seel' von der ewigen Verdammnis erlösete und uns Gottes Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erwürbe.[652] Und dieselbe Admonitio Neostadiensis, die einerseits behauptet, es könne keine wirkliche Gemeinschaft zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo geben, gesteht andererseits diese Gemeinschaft tatsächlich zu, wenn sie sagt, daß die göttliche Natur dem Leiden der menschlichen Natur einen solchen Wert verliehen habe, „daß es ein hinreichendes Lösegeld für die Sünden der ganzen Welt sei".[653] Die Wertverleihung setzt nicht bloß nominelle, sondern wirkliche Gemeinschaft der Naturen voraus. Sofern nun die reformierte Christologie ihren Grundsatz: Finitum non est capax infiniti in glücklicher Inkonsequenz vergißt und sowohl die Menschwerdung des Sohnes Gottes als auch die satisfactio vicaria lehrt, tritt sie auf das christliche Gebiet zurück.

So ist ein charakteristisches Merkmal der reformierten Christologie der Selbstwiderspruch. Mit Recht ist in alter und neuer Zeit[654] den reformierten Theologen vorgehalten worden: Wer die persönliche Einheit von Gott und Mensch in Christo oder, was dasselbe ist, die Mitteilung der göttlichen Persönlichkeit an die menschliche Natur Christi zugibt, der hat damit das Recht verloren, auch nur ein Wort gegen die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und Werke zu reden. Und alle die schrecklichen Dinge, welche die reformierten Theologen den Lutheranern nachsagen als notwendig aus der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und Werke folgend (Zerstörung der menschlichen Natur, Verwandlung des ganzen irdischen Lebens Christi in einen bloßen Schein usw.) — all diese schrecklichen Dinge treffen, wenn sie treffen, die Reformierten gleicherweise, solange sie noch an der unio personalis, das ist, an der Mitteilung der göttlichen Person des Sohnes Gottes an die menschliche Natur, festhalten.[655] Auch die Unitarier haben von ihrem Standpunkt aus auf den reformierten Selbstwiderspruch hingewiesen. Man hat es

652) Fr. 35. 37.
653) Vgl. die Ausführung oben, S. 145 f.
654) S. 137 f. 172 f., 60 (Note 22). 655) S. 173.

dem unglücklichen Adam Neuser sehr übelgenommen, daß er seinen Unitarismus der reformierten Schulung verdanke und gegen seine früheren Glaubensgenossen die Anklage erhob, sie schlügen andern Leuten die Köpfe wegen solcher Lehren ab, die sie selbst führten.[656] Aber Neuser hat sachlich vollkommen recht. Wenn das reformierte Axiom: Finitum non est capax infiniti in der Christologie gelten soll, so ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes unmöglich, und wenn die in der Zeit geschehene Mitteilung der göttlichen Allmacht, Allwissenheit usw. sich nicht auf Christum nach der menschlichen Natur, sondern auf Christum nach der göttlichen Natur beziehen soll, so ist Christus nach seiner „Gottheit" nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein „arianisches Geschöpf".[657]

Schuld an diesem Elend des Selbstwiderspruchs ist die unglückliche Tatsache, daß die reformierten Theologen in ihrer Christologie eine unheilige Kopulation vornehmen wollen. Sie wollen zwei Dinge miteinander verbinden, die einander unaufhörlich bestreiten und sich gegenseitig aufheben. Sie wollen nämlich mit der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, um in der menschlichen Natur und durch dieselbe die Werke des Teufels zu zerstören, den diese Wahrheit aufhebenden Menschengedanken verbinden, daß eine menschliche Natur des Sohnes Gottes in seinem göttlichen Wesen, seinen göttlichen Eigenschaften und Werken (actiones) nicht fähig sei. Dieser Menschengedanke, der kein Existenzrecht in der christlichen Theologie hat, sondern als ein Fremdkörper in sie eingeführt wird, ist die Ursache auch alles weiteren reformierten christologischen Elends. Er ist die Ursache des Widerspruchs gegen die Schrift. Achten wir auf den Grund, weshalb die reformierte Christologie die Schriftaussagen umdeutet, welche Christo nach der menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Eigenschaften und Werke zuschreiben, so taucht als letzter und eigentlicher Grund immer der Menschengedanke auf, daß die menschliche Natur dieser Mitteilung nicht fähig sei, ohne in die Gottheit verwandelt oder vernichtet zu werden. Dieser

656) Si quis argumentis ipsorum [der Reformierten] utitur et reipsa fit Arianus, aperte et in specie docens hoc, quod *ipsi* in genere, capite plectitur. (Apologie des Konkordienbuchs, S. 45 b.) In der Tat wurde der Unitarier Sylvanus zu Heidelberg am 23. Dezember 1572 durch Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz hingerichtet. Über Neuser RE.² IV, 692; XVI, 242; RE.¹ I, 663; XVI, 758.

657) S. 173 f.

Menschengedanke ist auch die Ursache der ganzen ungerechten Polemik gegen die lutherische Kirche. Achten wir auf den Grund, weshalb die reformierten Theologen, von Zwingli und Calvin an bis auf die Gegenwart, die lutherische Kirche wegen der Lehre von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften und Werke an die menschliche Natur des Eutychianismus, das heißt, der Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, beschuldigen, so erscheint auf der Bildfläche als letzter und eigentlicher Grund immer der Menschengedanke von der Unfähigkeit der menschlichen Natur Christi für göttliche Eigenschaften und Handlungen: Communicatio idiomatum Deitatis cum humanitate *cum natura humana pugnat*, corporis *humani* non alia quam visibilis, localis, circumscriptiva praesentia est; *human* nature cannot be made the organ of divine attributes, etc. Der Versuch, diesen Menschengedanken festzuhalten und als kirchliche Lehre erscheinen zu lassen, wird für die reformierten Theologen auch die Veranlassung für die historisch unwahre Behauptung, daß die reformierte Christologie den Konsensus der alten Kirche, speziell des Chalcedon, für sich habe.[658]

Wenn die reformierte Kirche von dem Elend des Selbstwiderspruchs und dem übrigen christologischen Elend loskommen will, so geht das nur so, daß sie das rationalistische Prinzip: Finitum non est capax infiniti als einen eingedrungenen Fremdkörper aus ihrem Leibe ausscheidet. Sie muß in bezug auf die Kapazität der menschlichen Natur Christi auf den biblischen Standpunkt kommen, den die Konkordienformel mit den klassischen Worten bekennt, die wir nochmals hierhersetzen: „Der beste, gewisseste und sicherste Weg in diesem Streit ist dieser, nämlich was Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung, Glorifikation oder Erhöhung empfangen habe, und was seine angenommene menschliche Natur über (praeter et supra) die natürlichen Eigenschaften ohne derselben Abtilgung fähig sei, daß solches niemand besser und gründlicher wissen könne denn der HErr Christus selber; derselbige aber hat solches, soviel uns in diesem Leben davon zu wissen vonnöten, in seinem Wort offenbart. Wovon wir nun in der Schrift in diesem Falle klare, gewisse Zeugnisse haben, das sollen wir einfältig glauben und in keinem Wege dawider disputieren, als könnte die menschliche Natur in Christo desselben nicht fähig sein.“[659]

658) S. 284 ff.

659) Müller, S. 685, § 53.

Es mögen hier noch einige Bemerkungen über neuere reformierte Theologen, deren Schriften in unserer Mitte verbreitet sind, Platz finden. Shedd weist sehr energisch darauf hin, daß in der christlichen Theologie nur das Schriftprinzip Geltung haben könne. Er sagt sehr richtig, daß die christliche Dogmatik und die sogenannte „biblische" Theologie sich inhaltlich decken müssen.[660] Aber dazu macht er die Bemerkung, daß es unter allen Theologen sonderlich Calvin gelungen sei, seine Dogmatik von menschlichen Gedanken freizuhalten. Er sagt: "The systematic theology of Calvin's *Institutes* is exclusively Biblical in its constituent elements and substance. Calvin borrows hardly anything from human philosophy, science, or literature. His appeal is made continually to the Scriptures alone. No theologian was ever less influenced by a school of philosophy, or by human science and literature, than the Genevan reformer."[661] Das ist ein Irrtum. Calvins Theologie, soweit sie sich von der lutherischen unterscheidet, ist gänzlich von rationalistisch-philosophischen Sätzen beherrscht, und seine — zum Teil fanatische — Bekämpfung der lutherischen Lehre geht von diesen rationalistisch-philosophischen Sätzen aus. Seine Lehre von der Gnade Gottes (De gratia Dei), speziell die Bestimmung, auf wie viele Menschen sich die Gnade erstreckt,[662] wird ganz von dem Menschengedanken beherrscht, daß die Ausdehnung des göttlichen Gnadenwillens nicht nach den Schriftaussagen, sondern nach der Erfahrung oder dem Resultat (experientia, effectus) zu beurteilen sei. Von diesem Menschengedanken aus deutet Calvin alle Schriftaussagen um, die auf den allgemeinen Gnadenwillen (gratia universalis) lauten, und bekämpft er als Toren alle, die einen allgemeinen Gnadenwillen lehren. Was nun Calvins Christologie betrifft, so steht sie wie die seiner Genossen unter der Herrschaft des menschlichen Dekrets von der Unfähigkeit der menschlichen Natur für die Gottheit. Er nennt es eine Unwissenheit (inscitia), wenn man die Menschheit Christi überall mit seiner Gottheit vereinigt sein lasse. Insonderheit urgiert er das Spezialdekret, daß der menschlichen Natur Christi nur eine sichtbare und lokale Gegenwart zukommen könne.[663] Von diesem Menschengedanken aus deutet er die geschlossenen Türen

660) *Dogmatic Theol.* I, 11. 661) L. c., p. 12. 662) S. 27.

663) Inst. IV, 17, 30. 29: Garriunt [die Lutheraner] de *invisibili* praesentia. — Haec est propria corporis veritas, ut spatio contineatur, ut suis dimensionibus constet.

(Joh. 20) in geöffnete um, und verlegt er das Wunder des Verschwindens Christi (Luk. 24) in die Augen der Jünger. Von hier aus bekämpft er auch die Lutheraner als Eutychianer und als Leute, die schlimmer seien als die Papisten.[664] So steht Calvins Christologie unter der Herrschaft von rationalistischen Axiomen.

Es ist schade, daß auch bedeutende neuere reformierte Dogmatiker wie Hodge, Shedd und Böhl, die in vieler Beziehung trefflich dem modernen Liberalismus sich entgegenstellen, in der Christologie die altreformierte Lehre in ihrem Selbstwiderspruch und in ihrem Widerspruch gegen die Schrift reproduzieren und dabei auch der Versuchung erliegen, in der Polemik gegen die Lutheraner die lutherische Lehre nach Inhalt und Geschichte falsch darzustellen. Auf Hodges Christologie wurde in der vorstehenden Ausführung schon vielfach Bezug genommen, weil seine Dogmatik und seine Kommentare auch in unsern Kreisen verbreitet sind. Hodge — das sahen wir — vertritt entschieden den altreformierten Standpunkt und bekämpft ebenso entschieden die lutherische Lehre von dem Grundsatz aus, daß die menschliche Natur Christi der Attribute und Werke seiner Gottheit nicht fähig sei. Wir lenken die Aufmerksamkeit nur noch auf die Tatsache, daß Hodges historische Ausführungen über die lutherische Christologie im höchsten Grade unzuverlässig sind. Dasselbe hatte D. Krauth schon an D. Shedd zu tadeln. Krauth gebrauchte Shedd gegenüber diese scheinbar harten, aber sachlich berechtigten Worte: "We cannot refrain from expressing our amazement that the writer of a *History of Christian Doctrine*[665] should give such a definition of so familiar a term" (es handelt sich um den Ausdruck communicatio idiomatum, die Shedd als "the presence of the divine nature of Christ in the sacramental elements" definiert hatte). "We are forced almost to the conclusion — and it is the mildest one we can make for Dr. Shedd — that he has ventured to give a statement of the doctrine of our *Formula*" (die Konkordienformel ist gemeint) "without having read it with sufficient care to form a correct judgment as to the meaning of its most

664) Inst. IV, 17, 30: Non loquor de papistis, quorum tolerabilior vel saltem magis verecunda est doctrina. Sed quosdam [die Lutheraner sind gemeint] ita abripit contentio, ut dicant propter unitas in Christo naturas, ubicunque est divinitas Christi, illic quoque esse carnem, quae ab illa separari nequit.

665) Shedd, *A History of Christian Doctrine.* Erste Auflage, New York und Edinburgh, 1865 (zwei Bände).

important terms." "Dr. Shedd . . . in general seems to stumble from the moment he gets on German ground."[666] D. Hodge ist in seinen historischen Ausführungen über die lutherische Christologie nicht glücklicher. Wir erinnerten schon daran,[667] daß Hodge Martin Chemnitz unter die Theologen versetzt, welche lehren, "that human nature is not capable of divinity". Hodge ist der Ansicht, daß unter den lutherischen Theologen eine hoffnungslose Uneinigkeit herrsche. Er sagt: "It would require a volume to give the details of the controversies between the different schools of the Lutheran divines."[668] Um diese angenommene Uneinigkeit zu konstatieren, schreibt er unter anderm: "No less diversity appears in the answer to the question, What is meant by the communication of natures? Sometimes it is said to be a communication of the essence of God to the human nature of Christ; sometimes, a communication of divine attributes; and sometimes it is said to mean nothing more than that the human is made the organ of the divine."[669] Tatsache ist, daß sämtliche lutherischen Theologen alle drei Punkte lehren und bekennen. Alle lehren, daß Gottes Wesen der menschlichen Natur Christi mitgeteilt sei, weil die Schrift lehrt, daß in Christi menschlicher Natur die ganze Fülle der Gottheit als in ihrem Leibe wohnt, und der Sohn Gottes nicht exklusive, sondern inklusive seiner göttlichen Natur Mensch geworden ist.[670] Die Behauptung reformierter Theologen,[671] daß der Sohn Gottes minus seiner göttlichen Natur Mensch geworden sei, bezeichnen sie als das, was sie ist, nämlich als eine Leugnung der Schriftaussagen. Ebenso lehren sämtliche lutherischen Theologen die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, weil nach der Schrift Christo in der Zeit, also nach der menschlichen Natur, nicht bloß große natürliche Gaben (dona finita), sondern auch übernatürliche, wahrhaft göttliche Gaben (dona vere divina et infinita) gegeben sind. Wenn die reformierten Theologen zum Beispiel den Ausdruck Matth. 28, 18: *πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* nur eine beschränkte Macht bezeichnen lassen wollen, so nennen die lutherischen Theologen das eine Verkehrung der Schriftworte. Und wenn andere reformierte Theologen die Worte auf Christum nach seiner göttlichen Natur beziehen wollen, so weisen die lutherischen Theologen nach, daß damit Christi ewige

---

666) *The Conservative Reformation*, p. 351 sqq.
667) S. 215.
668) *Systematic Theol.*, II, 413.
669) L. c., p. 411.
670) Kol. 2, 9; Joh. 1, 14.
671) S. 135.

Gottheit geleugnet, und der Sohn Gottes in ein arianisches Geschöpf verwandelt werde, weil in der Schriftstelle von einer Allmacht die Rede sei, die Christo erst in der Zeit gegeben wurde. Endlich lehren auch sämtliche lutherischen Theologen, Luther eingeschlossen, daß die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur nur den Sinn hat, daß die menschliche Natur zum Organ der göttlichen Natur gemacht wurde. Die lutherischen Theologen bedingen sich nur aus, daß Christi menschliche Natur in anderer und höherer Weise Organ der Gottheit ist als zum Beispiel die menschliche Natur des Petrus, wenn Gott durch diesen Allmachtswerke verrichtete. Sie fassen die menschliche Natur Christi als ein zur Person des Sohnes Gottes gehörendes Organ (instrumentum personaliter coniunctum, εὔχρηστον, cooperans), und sie bezeichnen es als eine die Menschwerdung des Sohnes Gottes aufhebende Lehre, wenn reformierte Theologen behaupten, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nicht anders göttliche Werke wirke als menschliche Wundertäter. So liegt klar auf der Hand, daß die Uneinigkeit, welche Hodge in den drei angegebenen Punkten den lutherischen Theologen zuschreibt, lediglich in das Gebiet der Fiktion gehört. Wir erinnern an unsere längere Darlegung (S. 216 f.), daß weder die Lutheraner untereinander noch die Reformierten untereinander wesentlich uneinig sein können, solange einerseits die Lutheraner lehren: Finitum in Christo capax est infiniti, the human nature of Christ is capable of divinity, neque caro extra λόγον, neque λόγος extra carnem usw., und solange andererseits die Reformierten in ihrer Christologie festhalten: Finitum non est capax infiniti, the human nature of Christ is not capable of divinity, cannot be made the organ of divinity and of divine attributes, corporis Christi non alia quam visibilis et localis praesentia est. Auch die Einwürfe, mit denen Hodge unter dem Titel "Remarks on the Lutheran Doctrine"[672] die lutherische Lehre bekämpft, liegen sämtlich außerhalb des Gebietes der Wahrheit. Es sei nur auf den ersten Einwurf hingewiesen. Hodge trägt kein Bedenken zu sagen: "The first objection is that the Lutheran doctrine is an attempt to explain the mystery." Und dies bestimmt er näher dahin: "Not content with admitting the fact that two natures are united in the one person of Christ, the Lutheran theologians insist on explaining the fact." Genau das Gegenteil ist geschichtlich wahr. Die lutherische Lehre, daß die menschliche

672) L. c., p. 413—418.

Natur durch ihre persönliche Verbindung mit dem Sohne Gottes nicht bloß nominelle, sondern wirkliche Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und deren Eigenschaften und Werken hat, ist nicht eine Lehraussage, die die lutherischen Theologen aus ihrem eigenen Innern zu der unio personalis hinzutun oder durch Vernunftschlüsse aus der unio personalis folgern, sondern das ist eine Lehre, die in der Schrift ausgedrückt vorliegt. Hingegen ist die reformierte Leugnung der communio naturarum und der Mitteilung göttlicher Eigenschaften und Werke an die menschliche Natur eine direkte Negation der Schriftaussagen und eine rationalistische Wegerklärung der unio personalis, wie die Schrift selbst die unio personalis beschreibt. D. Hodges Einwürfe gegen die lutherische Christologie können nur unzutreffend sein, weil sie auf dem Menschengedanken von der incapacity of human nature for divinity beruhen. Aber auch in bezug auf Hodge ist die erfreuliche Tatsache zu melden, daß er alle seine Einwürfe gegen die lutherische Christologie der Sache nach selbst zurücknimmt, wenn er unter dem Abschnitt "The Intrinsic Worth of Christ's Satisfaction"[673]) sich zu den Ausdrücken *Dei* mors, *Dei* sanguis, *Dei* passio bekennt und in dem, was diese Ausdrücke besagen, den unendlichen Wert des Verdienstes Christi begründet sieht, wie auch die Admonitio Neostadiensis dem Leiden der menschlichen Natur durch die göttliche Natur unendlichen Wert mitgeteilt sein läßt. Damit ist die Gemeinschaft der Naturen und ihrer Werke anerkannt. So ist zu sagen, daß die reformierte Christologie eine unchristliche und eine christliche Seite darbietet. Sofern sie das Prinzip: Finitum non est capax infiniti adoptiert hat und anwendet, ist sie unchristlich-unitarisch. Sofern sie inkonsequent wird und wider das adoptierte Prinzip die hypostatische Einheit und den inneren unendlichen Wert (intrinsic worth) des Leidens Christi lehrt, ist sie christlich.

II. Die Lehre von den Ständen Christi.

(De statibus exinanitionis et exaltationis.)

Die Schrift sowohl Alten als Neuen Testaments stellt Christum in einem doppelten Zustande dar. Erstlich in einem Zustand der Niedrigkeit, der ein dreiunddreißigjähriges Erdenleben in menschlicher Entwicklung und menschlicher Niedrigkeit und zuletzt sogar den Tod am Kreuz und das Grab in sich schließt, sodann in

673) *Systematic Theol.*, II, 482 ff.

einem auf die Niedrigkeit folgenden und die Niedrigkeit aufhebenden Stand der Erhöhung, der nicht nur die Auferstehung vom Tode, sondern auch die Erhebung auf den Thron der Weltherrschaft und die Setzung zum Haupt der Kirche sowie die sichtbare Wiederkunft in göttlicher Herrlichkeit zum Weltgericht in sich begreift.[674]

Was es um diese beiden Zustände sei, näher, worin die Erniedrigung und Erhöhung bestehe — die Erniedrigung im teilweisen Nichtgebrauch, die Erhöhung im vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach der menschlichen Natur —, das mußte schon immerfort bei der Beschreibung der unio personalis dargelegt werden. Es ist schlechterdings unmöglich, die unio personalis von Gott und Mensch zu beschreiben und dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber festzuhalten, ohne fortgehend auf die Erniedrigung und Erhöhung Christi Rücksicht zu nehmen, weil sowohl aus dem Zustande der Niedrigkeit als auch aus dem Zustande der Erhöhung gegen die schriftgemäße Lehre von der unio personalis argumentiert wird. Was die Schrift von der Niedrigkeit Christi berichtet, zum Beispiel sein Zunehmen an Weisheit, sein Nichtwissen des Jüngsten Tages, seine Bitte um Vorübergehen des Kelchs und vollends sein Sterben, soll nicht zu dem Gottsein Christi, jedenfalls nicht zu der Mitteilung göttlicher Eigenschaften und Werke an die menschliche Natur passen.[675] Und was uns die Schrift über die Erhöhung Christi berichtet, sonderlich seine Erhöhung auf den Thron der Weltherrschaft und seine Gegenwart in der Kirche auch nach der menschlichen Natur, soll sich durchaus nicht mit der wahren Menschheit Christi vertragen.[676] Alle diese Einwände mußten schon im vorhergehenden besprochen werden. Wenn hier nun noch ein besonderer Abschnitt über die Stände Christi folgt, so kann es sich nur darum handeln, früher Gesagtes unter den Begriffen „Erniedrigung" und „Erhöhung" der Übersicht wegen nochmals zusammenzustellen. Was die lästig erscheinende Wiederholung derselben Dinge unter verschiedenen Gesichtspunkten betrifft, so können wir uns mit Chemnitz in

---

674) Jes. 53, 2—12; Ps. 8, 6—10; Ps. 110 usw. Deutung der alttestamentlichen Stellen im Neuen Testament durch Christum selbst Luk. 24, 26: *ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Paulus Phil. 2, 6—11: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν κτλ. — διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν.*

675) Unitarier, Reformierte. Von Neueren Böhl und Hodge.

676) Reformierte, neuere Unitarier.

dessen Schrift De duabus naturis trösten.[677] Eine Anzahl bisher noch nicht besprochener Einzelheiten kommen unter dem Abschnitt „Die einzelnen Teile der Erniedrigung und Erhöhung" zur Darstellung.

1. Wesen und Begriff der Erniedrigung und Erhöhung Christi.

Über Wesen und Begriff der Erniedrigung und Erhöhung sei hier das Folgende wiederholt und zusammengestellt: Weil die Menschwerdung Gottes darin besteht, daß der Sohn Gottes ohne jegliche Reduktion seines göttlichen Ich oder seiner göttlichen Eigenschaften, also in der ganzen Fülle der Gottheit, in seine menschliche Natur einging,[678] so war Christus auch nach seiner menschlichen Natur vom ersten Augenblick der unio personalis an und während seines ganzen Erdenlebens im Besitz der *δόξα θεοῦ*. Dies wurde unter dem genus maiestaticum sowohl im allgemeinen als auch in bezug auf die einzelnen göttlichen Eigenschaften, insonderheit auch in bezug auf die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, dargelegt. Daher besteht die Erniedrigung Christi darin, daß Christus während seines Erdenlebens auf den Gebrauch der seiner menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit verzichtete, soweit diese Verzichtleistung von seinem Erlöseramt gefordert war, nämlich von dem Amt, daß er — im Einklang mit der göttlichen Erlösungsmethode — an Stelle der Menschen unter dem Gesetz sein (*γενόμενος ὑπὸ νόμον*) und an Stelle der Menschen leiden und sterben sollte (*γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*).[679]

Dies ist bekanntlich die lutherische Lehre von der Erniedrigung. Die Konkordienformel sagt: „Welche [göttliche] Majestät Christus gleich in seiner Empfängnis auch im Mutterleibe gehabt, aber, wie der Apostel zeuget, sich derselben geäußert (seipsum exinanivit) und, wie D. Luther erkläret, im Stand seiner Erniedrigung heimlich gehalten (secreto habuit) und nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat (usurpavit)."[680]

---

677) Uns ist keine Schrift bekannt, in der ein und dieselben christologischen Wahrheiten so oft wiederholt werden, als die genannte Schrift von Chemnitz. Die Wiederholungen liegen in der Natur der Sache. Alle christologischen Irrlehren werden im Gegensatz zu einigen wenigen christlichen Grundwahrheiten, besonders im Gegensatz gegen die unio personalis, aufgestellt. So ist Chemnitz veranlaßt, bei der Besprechung der zahlreichen Irrtümer immer wieder dieselben Grundwahrheiten auf den Plan zu stellen.

678) Abweisung des genus tapeinoticon.

679) Gal. 4, 4. 5; 3, 13.

680) Müller, S. 680, § 26.

Dieselben Gedanken sind auch in den folgenden Worten ausgesprochen, aber mit nachdrücklicher Herausstellung der Tatsache, daß durch die Selbstentäußerung nach der Menschheit die wahrhaft menschliche Entwicklung Christi gesichert war: „Welche [göttliche] Majestät Christus nach der persönlichen Vereinigung allwegen gehabt und sich doch derselben im Stande seiner Erniedrigung geäußert und der Ursach'" (qua de causa, nämlich wegen der Entäußerung) „wahrhaftig an aller Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen; darum er solche Majestät nicht allezeit, sondern wann es ihm gefallen, erzeiget" (exercuit, ausgeübt, gebraucht), „bis er die Knechtsgestalt, und nicht die Natur, nach seiner Auferstehung ganz und gar hingeleget und in den völligen Gebrauch, Offenbarung und Erweisung der göttlichen Majestät gesetzet (in *plenarium usurpationem, manifestationem et declarationem* divinae maiestatis collocaretur)." [681]) Die Lehre von der Erhöhung hängt so eng mit der Lehre von der Erniedrigung zusammen, daß mit der letzteren auch immer die erstere gegeben ist, und man das Wesen der Erniedrigung nicht beschreiben kann, ohne auch von der Erhöhung zu reden, wie aus den angeführten Worten der Konkordienformel hervorgeht. Besteht die Erniedrigung im teilweisen Nichtgebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur, so besteht die Erhöhung im vollen Gebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur. Von der Erhöhung insonderheit sagt die Konkordienformel: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß des Menschen Sohn zur Rechten der allmächtigen Majestät und Kraft Gottes [682]) realiter, das ist, mit der Tat und Wahrheit, nach der menschlichen Natur erhöhet, weil er in Gott aufgenommen, als er von dem Heiligen Geist in Mutterleib empfangen und seine menschliche Natur mit dem Sohn des Allerhöchsten persönlich vereinigt (fuerit unita)." [683]) Ferner heißt es ausführlicher mit Gegenüberstellung der Stände: „So halten und lehren wir . . ., weil die ganze Fülle der Gottheit in Christo wohnt, nicht wie in andern heiligen Menschen und Engeln, sondern leibhaftig als in ihrem eigenen Leibe, daß sie mit aller ihrer Majestät, Kraft, Herrlichkeit und Wirkung in der angenommenen menschlichen Natur freiwillig, wann und wie er will, leuch-

681) Müller, S. 546, § 16.

682) Gegensätz gegen die dona creata und finitae qualitates der Reformierten. Müller, S. 685, § 52.

683) Müller, S. 546, § 15.

tet, in, mit und durch dieselbige seine göttliche Kraft, Herrlichkeit und Wirkung beweiset, erzeiget und verrichtet (exerceat, operetur et perficiat), wie die Seele im Leibe und das Feuer in einem glühenden Eisen tut. . . . Solches ist zur Zeit der Niedrigung verborgen und hinterhalten worden, aber jetzund nach abgelegter knechtischer Gestalt geschieht solches völlig, gewaltig und öffentlich vor allen Heiligen im Himmel und auf Erden." (In der Übersetzung: Haec autem naturae *humanae* maiestas in statu humiliationis *maiori ex parte* occultata et quasi dissimulata fuit. At nunc post depositam servi formam [seu exinanitionem] maiestas Christi *plene* et *efficacissime* atque *manifeste* coram omnibus in coelo et in terris sese exserit.)[684] „Also [ist Christus] in seine Herrlichkeit eingegangen, daß er jetzt nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch alles weiß, alles vermag, allen Kreaturen gegenwärtig ist und alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, unter seinen Füßen und in seinen Händen hat, Matth. 28, 18; Eph. 4, 10."[685]

Wenn wir voraus auf den später zu behandelnden kryptisch-kenotischen Streit Rücksicht nehmen, so ist auf zweierlei hinzuweisen: 1. Die Konkordienformel gebraucht, wie aus den angeführten Stellen klar hervorgeht, bei der Beschreibung der Erniedrigung die Ausdrücke „Heimlichhaltung" und „Nichtgebrauch" und bei der Beschreibung der Erhöhung „Offenbarung" und „Gebrauch" als Synonyma. 2. Die Konkordienformel führt die Erniedrigung und Erhöhung auf die unio personalis zurück, etwas dogmatischer ausgedrückt: nach der Konkordienformel ist die unio personalis das fundamentum adaequatum der Erniedrigung und Erhöhung. Die Konkordienformel unterscheidet dann die Stände danach, daß im Stande der Niedrigkeit ein beschränkter, im Stande der Erhöhung ein völliger Gebrauch (völlige Betätigung, völlige Offenbarung) der göttlichen Majestät in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur stattfindet.

Wenn wir zusammenfassen wollen, so enthält die Lehre der Konkordienformel von der Erniedrigung und Erhöhung die folgenden Punkte: 1. Erniedrigung und Erhöhung beziehen sich auf Christum nach der menschlichen Natur. Die Beziehung auf Christum nach der göttlichen Natur ist eine „lästerliche Verkehrung".[686] 2. Christus

684) Müller, S. 688, § 64. 65.
685) Müller, S. 547, § 16.
686) Müller, S. 550, § 39.

ist nach der menschlichen Natur von der Empfängnis an propter unionem personalem im Besitz der göttlichen Majestät. 3. Die Erniedrigung oder Entäußerung besteht darin, daß Christus nicht bloß scheinbar, sondern wirklich auf den Gebrauch der göttlichen Majestät verzichtete. Infolge dieses Verzichts hat Christus sich echt menschlich entwickelt. Nichtgebrauch und „Heimlichhaltung" der göttlichen Majestät sind Synonyma. 4. Der Nichtgebrauch ist nicht Verzicht auf allen Gebrauch. Noch an sein Sterben mußte Christus das ganze Gewicht der Gottheit hängen.[687] 5. Die Erniedrigung unterscheidet sich von der Erhöhung dadurch, daß die göttliche Majestät im Stande der Niedrigkeit nur beschränkt, und zwar amtlich beschränkt, im Stande der Erhöhung völlig in der menschlichen Natur und durch dieselbe zur Verwendung, Wirksamkeit oder Offenbarung kommt (exercere, sese exserere, operari, lucere).

Diese Hauptpunkte der Lehre von den Ständen bringen auch die Definitionen der lutherischen Dogmatiker zum Ausdruck. Baier sagt: „Die Erniedrigung Christi bezieht sich auf seine menschliche Natur und besteht darin, daß Christus sich zeitweilig des vollen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit begab, die die menschliche Natur in der persönlichen Vereinigung durch Mitteilung empfing."[688] Die Erhöhung beschreibt Baier so: „Der Stand der Erhöhung ist der, in welchem Christus nach der menschlichen Natur, nach Ablegung der Schwachheiten des Fleisches, den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät annahm und ausübte."[689] Über den Unterschied der Stände sagt Hollaz: „Christus hat die seinem Fleische mitgeteilte göttliche Majestät nicht immer in derselben Weise betätigt, sondern von der Empfängnis bis zum Tode und Begräbnis hat er den vollen Gebrauch zurückgezogen und gehemmt (retraxit et inhibuit); aber nach der Lebendigmachung, Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes hat er sie völlig in Gebrauch genommen."[690]

---

687) Müller, S. 679, § 25.

688) Compendium, ed. Walther, III, 76: Pertinet exinanitio Christi ad *humanam* eius naturam atque in eo consistit, quod Christus maiestatis divinae, quam in unione personali humana natura communicatam accepit, *usu plenario* aliquamdiu se abdicavit.

689) Compendium III, 89: Exaltationis status est, quo Christus secundum *humanam* naturam, depositis infirmitatibus carnis, *plenarium* divinae maiestatis usum suscepit et exseruit.

690) Examen, De statu exin., qu. 110: Christus communicatam carni suae maiestatem divinam non semper *eodem modo* exeruit, sed a concep-

Was die reformierte und römische Lehre von den Ständen betrifft, so ist zu sagen: Da nach der Schrift die Erniedrigung im teilweisen Nichtgebrauch und die Erhöhung im vollen Gebrauch der der menschlichen Natur Christi mitgeteilten göttlichen Majestät besteht, die reformierten und römischen Theologen aber die Mitteilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur für unmöglich erklären kraft ihres Axioms: „Finitum non est capax infiniti", so ist alles, was diese Theologen im Einklang mit ihrer Theorie über die Erniedrigung und Erhöhung Christi aussagen, außerhalb der Schrift gelegen. Sie beziehen die Erniedrigung und Erhöhung in der Regel auf beide Naturen.[691])

---

tione usque ad mortem et sepulchrum eiusdem *plenum* usum retraxit et inhibuit, vivificatus autem, resuscitatus, evectus in coelum et exaltatus ad dextram Dei eandem *plene* usurpavit. Ex quo oritur duplex Christi status exinanitionis et exaltationis. In näherer Beschreibung unterscheiden die Dogmatiker zwischen subiectum quod und subiectum quo der Erniedrigung. Quenstedt: Subiectum *exinanitionis* est vel quod vel quo. Subiectum *quod* est persona *τοῦ λόγου*, non qua *ἄσαρκος* et incarnanda, sed qua *ἔνσαρκος* et incarnata. ... Subiectum *quo* est natura humana, utpote quae sola deteriorationis [Verringerung] capax est. Nec enim nisi secundum humanam naturam in forma Dei fuit et habuit *τὰ ἴσα τῷ θεῷ* [sollte heißen: *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*] et potuisset, si voluisset, se aequalem Deo gerere. (Syst. II, 475.) In bezug auf das obiectum exinanitionis sagt Quenstedt: *Obiectum* exinanitionis, seu quo se exinanivit Christus, non est essentia aut maiestas divina carni communicata. Si enim communicatam divinam maiestatem assumptae carni subtraxisset, ipsam unionem personalem rescidisset aut dissolvisset, ast semper a primo conceptionis momento Filius Dei fuit et mansit et inhabitantem totam plenitudinem Deitatis secundum carnem perpetuo *ἀχωρίστως* retinuit et possedit, sed id, quo se abdicavit, in genere fuit *μορφὴ τοῦ θεοῦ*, id est, status divinus gloriosus seu deiformitatis, hoc est, divinae maiestatis *plenarius*, universalis et non interruptus *usus*, non quod nunquam ea uteretur, sed quod non semper et tum solum, quoties ex officii ratione expediret. . . . *In specie* obiectum exinanitionis est (1.) usus plenarius et universalis divinae gloriae, Ioh. 17, 5, (2.) omnis opulentiae, Matth. 8, 20, (3.) omnipotentiae, Luc. 22, 42. 43, (4.) omnisapientiae, Luc. 2, 52, (5.) omniscientiae, Marc. 13, 32, (6.) omnipraesentiae, Eph. 1, 20 [als majestätische Gegenwart und Herrschaft gefaßt], (7.) cultus adorationis religiosae, utpote cuius *plenario* usu status exaltationis definitur, Phil. 2, 9—11. (L. c., p. 476. 480.) — In bezug auf die Erhöhung sagt Quenstedt: Subiectum *exaltationis* est vel quod vel quo. Subiectum *quod* est *λόγος ἔνσαρκος* sive Christus *θεάνθρωπος*. Subiectum *quo* natura non divina, quia haec simpliciter *ἀμετάβλητος*, sed humana est, Ps. 110, 7; Phil. 2, 9. (L. c., p. 526.)

691) Zitate bei Heppe, Dogmatik d. ref. K., S. 351; Baier, ed. Walther, III, 55 ff.; Baumgarten, Streitigk. II, 312. Heppe zitiert aus Mastricht (Theo-

Da sie aber die Unveränderlichkeit Gottes festhalten wollen, so wird ihnen unter der Hand die Erniedrigung und Erhöhung nach der göttlichen Natur zur bloßen Redeweise, zur bloßen occultatio, beziehungsweise manifestatio der Gottheit vor Menschenaugen. Auf die menschliche Natur bezogen, ist ihnen die Erniedrigung mancherlei: die Annahme der menschlichen Natur, das ungewöhnliche Maß der Schmach und des Leidens usw., nur nicht der Verzicht auf den Gebrauch der in der menschlichen Natur leibhaftig wohnenden göttlichen Majestät. Die Erhöhung nach der menschlichen Natur ist ihnen die Mitteilung sehr großer endlicher Gaben (dona extraordinaria *finita*) im Widerspruch mit den klaren Schriftaussagen: Phil. 2, 9—11: *τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι πᾶν γόνυ κάμψῃ — καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός;* Matth. 28, 18: *πᾶσα ἐξουσία ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς;* Eph. 1, 20—23: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς κτλ., καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ;* Eph. 4, 10: *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* (Vgl. die Ausführungen über das genus maiestaticum S. 169 ff.) Selbstverständlich ist ferner, daß auch der alten und neuen Unitarier Lehre von der Erniedrigung mit der Schriftlehre nichts gemein hat, da sie die wesentliche (metaphysische) Gottheit Christi, die „Zweinaturenlehre", leugnen und somit die Mitteilung göttlicher Herrlichkeit an die menschliche Natur innerhalb der persönlichen Vereinigung für sie ein nonens ist. Wenn die Unitarier noch von einer Erhöhung Christi reden, so verstehen sie darunter Christi Erhebung zum intellektuellen, moralischen usw. Welt- oder auch Kirchenregenten mit oder ohne Auferstehung von den Toten. Die älteren Unitarier (Sozinianer) lassen in der Regel Christum von den Toten auferstanden sein. Neueren Unitariern ist die leibliche Auferstehung Christi nicht wesentlich. Es kommt ihnen nur darauf an, daß Christus durch das, was er auf Erden gesagt und getan hat, der „Erreger" sittlicher, frommer und anderer Ideen und Gefühle ist, wobei er im Grabe geblieben und doch eine „geistige Königsmacht" sein kann.[692]

---

retico-pract. theol. V, IX, 4): Status humiliationis seu exinanitionis est is status, quo Christus quoad *divinam* quidem naturam seipsum privavit usu et manifestatione gloriae sibi alias competente, et quoad *humanam* naturam cum extrema humilitate subiectus est legi divinae ad perferenda et agenda omnia, quae ad restitutionem peccatoris requirebantur.

692) Nitzsch, Ev. Dogm., ed. Horst Stephan, S. 612: „Die Frage nach der Auferstehung und Himmelfahrt als äußerlichen Tatsachen und geschichtlichen

Die neueren Theologen, und zwar gerade auch die positiven, urteilen ziemlich übereinstimmend, daß die Christologie der Konkordienformel den Eindruck „des Unfertigen" mache.[693] Dagegen hat Frank, wiewohl selber der „Fortbildung" huldigend, mit Recht bemerkt: „Jene Theologen" (die Verfasser der Konkordienformel), „indem sie entsprechend dem Schriftbefunde thetisch nebeneinanderstellten, was dem menschlichen Verständnis zu fassen schwer ankommt, machten sich über die Schwierigkeit solchen Verständnisses viel weniger Gedanken, als dies die Theologen der Gegenwart zu tun pflegen, weil sie das differre in aeternam scholam besser als diese gelernt hatten."[694] An dieselbe Tatsache hat auch Hase erinnert: „Die lutherische Kirche will nur das heilbringende Rätsel als Mysterium gläubig aufstellen und gegen falsche Aufstellungen verwahren."[695]

In der Tat erweist sich das, was die Konkordienformel und die mit ihr übereinstimmenden lutherischen Lehrer über die Erniedrigung wie über die Erhöhung Christi aussagen, nicht als „dogmatische Konstruktion", sondern als die klare Lehre der Heiligen Schrift und somit als in Übereinstimmung mit der „geschichtlichen Wirklichkeit". Die lutherische Lehre wird allen Schriftaussagen über die Niedrigkeit und Erhöhung Christi gerecht. Darüber sei hier folgendes wiederholt und zusammengestellt: In der Schrift liegen uns zwei Reihen von Schriftaussagen über Christi Erdenleben vor. In der einen Reihe wird Christo der Besitz der göttlichen Herrlichkeit und aller Dinge zugeschrieben.[696] In der andern Reihe von Aussagen schreibt die Schrift demselben Christus in demselben Erdenleben Armut, beschränktes Wissen, beschränkte Macht: Müdewerden, Gefangenwerden, Leiden, Sterben und Begrabenwerden zu.[697] Es ist nützlich, sich zu vergegenwärtigen, daß in diesen beiden Reihen von Schriftaussagen die größten Gegensätze vorliegen, die je von einer Person ausgesagt worden sind. Die Weltgeschichte bietet uns freilich Beispiele genug, daß Mächtige dieser Erde völlig machtlos, Reiche ganz arm geworden sind. Aber

---

Einzelvorgängen gehört nicht in die Glaubenslehre, sondern in die Wissenschaft vom Leben JEsu."

693) Seeberg, Dogmengesch. II, 377.

694) Theol. d. F. C. III, 218 f.

695) Bei Meusel III, 753.

696) Joh. 1, 14; 2, 11; 1 Joh. 1, 1 ff.; Kol. 2, 9; Matth. 11, 27 usw.

697) Matth. 8, 20; 2 Kor. 8, 9; Mark. 13, 32; 2 Kor. 13, 4 (*ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας*); Joh. 4, 6 (*κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας*); 18, 12; 19, 16. 30 ff.

diese Zustände folgten aufeinander, und außerdem handelte es sich immer nur um endliche Größen, da auch die größte menschliche Macht und der größte menschliche Reichtum stets begrenzt sind. Aber in der doppelten Reihe der Schriftaussagen von Christo wird ein und derselben Person in demselben Erdenleben und gleichzeitig Allbesitz und Armut, Allmacht und beschränkte Macht zugeschrieben. Wie sind beide Reihen von Schriftaussagen miteinander zu vereinigen? Die Schrift überläßt das nicht unserer Vermutung, sondern vollzieht selbst die Vereinigung in der Weise, daß sie zum Beispiel von der Tatsache des Sterbens Christi sagt: „Niemand nimmt das Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe es Macht zu lassen und habe es Macht wieder zu nehmen.“[698] So also kam es bei Christo zum Sterben, daß er die in ihm wohnende Macht nicht gebrauchte. Dasselbe ist von allen Teilen der Erniedrigung, von seiner Armut, Müdigkeit, seinem beschränkten Wissen, und dem ganzen Stande der Niedrigkeit zu sagen. Noch bei seiner Gefangennahme weist Christus sehr nachdrücklich darauf hin, daß bei ihm nur ein Nichtgebrauch der ihm zu Gebote stehenden göttlichen Macht vorliege. Er läßt sich zwar von der Schar binden, *ἔδησαν αὐτόν*, aber unmittelbar vorher wirft er dieselbe Schar mit einem Wort zu Boden.[699] Auch das hat Schriftgrund, wenn das lutherische Bekenntnis und die lutherischen Lehrer in ihrer Beschreibung der Erniedrigung beschränkend hinzusetzen, daß Christus nicht auf allen, sondern auf den vollen Gebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit verzichtet habe. Wo nämlich sein Amt es erforderte, hat Christus seine göttliche *δόξα* gebraucht. Bei den Wundern, die er auf Erden wirkte, offenbarte er und sahen seine Jünger *τὴν δόξαν αὐτοῦ, τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*.[700] Auch von der Welterhaltung und Weltregierung war er im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur nicht ausgeschlossen: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι*.[701] Bei seinem Lehren auf Erden redete er nicht *ἐκ τῆς γῆς*, wie Propheten und Apostel, sondern als *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, als *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*.[702] Reguliert wird in Christi Erdenleben der Gebrauch und Nichtgebrauch der göttlichen Herrlichkeit durch sein Erlöser-

698) Joh. 10, 18.

699) Joh. 18, 12. 6. Gegen die rationalistischen Ausdeutungen vgl. Meyer zu Joh. 18, 6. Luther, St. L. VIII, 862 ff.

700) Joh. 1, 14. 701) Joh. 5, 17. 702) Joh. 3, 31. 32; 1, 18; 3, 13.

amt, das nicht bloß Offenbarung Gottes durch Lehren, sondern auch Gesetzesgehorsam und Leiden und Tod an Stelle der Menschen in sich schloß. Nach dem Bericht der Schrift hat Christus durchweg ein amtliches Leben geführt, das heißt, er hat hier auf Erden als Gottes und der Menschen Diener und nicht sich selbst gelebt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele."[703] *Οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν.*[704] Hätte Christus sich selber gelebt, so hätte er nicht in der in den Evangelien berichteten niedrigen Menschengestalt aufzutreten brauchen, in der die *ἄνθρωποι* ihn für Johannes den Täufer oder Elias oder Jeremias oder der Propheten einen hielten.[705] Er hätte vielmehr vermöge der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit so auftreten können, daß bei seinem Anblick jedermann hätte ausrufen müssen: „Da wandelt Gott auf Erden!" Wenn schon ein in eine Leuchte gestelltes Licht diese mit seiner Helle durchstrahlt, wie würde Christi menschliche Natur, in der die ganze Fülle der Gottheit wie in ihrem Leibe wohnte, von göttlicher Herrlichkeit gestrahlt haben, wenn er diese Herrlichkeit gebraucht hätte! Die der unio personalis von Gott und Mensch entsprechende göttliche Erscheinungsform oder Gestalt sahen in etwas die drei Jünger an Christo auf dem Berge der Verklärung: „Er ward verkläret vor ihnen, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß als ein Licht.[706] In derselben Erscheinungsform werden den *θεάνθρωπος* alle Menschen schauen, wenn er am Jüngsten Tage *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* kommen wird.[707] Aber in dieser göttlichen Gestalt, die für ihn, den Gottmenschen, die normale Gestalt gewesen wäre, hätte er nicht unter dem Gesetz sein und nicht leiden und sterben können. Eltern, Verwandte, das jüdische Volk, die Hohenpriester und ihre Diener samt Pilatus mit seinen Kriegsknechten wären entsetzt vor ihm geflohen. Daher geschah es nun im Interesse seines Erlöseramtes, daß er den Gebrauch seiner göttlichen Majestät in dem Maße beschränkte, daß er nicht als Herr, sondern als Diener, nicht als Gottmensch, sondern als ein Mensch wie andere Menschen auftrat und sogar den Tod am Kreuze starb. Das alles tat er aus Liebe zu Gott: „Auf daß die Welt erkenne, daß ich den

703) Matth. 20, 28.
704) Röm. 15, 3. Der „Knecht Gottes" im A. T.: Jes. 42, 1 usw.; Sach. 3, 8.
705) Matth. 16, 13 ff.
706) Matth. 17; Mark. 9; Luk. 9.
707) Matth. 25, 31.

Vater liebe, und ich also tue, wie mir der Vater geboten hat: stehet auf und lasset uns von hinnen gehen",[708] nämlich zum Leiden, und aus Liebe zu den Menschen: „Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben lässet für seine Freunde."[709] Das ist die Erniedrigung Christi.

Diese Lehre von der Erniedrigung liegt auch Phil. 2, 5—11 vor. Freilich herrscht in der Auffassung dieser Schriftstelle eine große Uneinigkeit unter den Theologen. Das ist aber nicht Schuld der Apostelworte. Von Neueren hat alles Wesentliche falsch Meyer im Kommentar z. St. und alles Wesentliche richtig Nösgen.[710] Der Skopus der Stelle ist ganz klar. Der Apostel ermahnt — zum Zweck der Sicherung der christlichen Eintracht — die Christen zum gegenseitigen demütigen Dienst unter Verleugnung des eigenen Interesses, V. 3. 4: „Nichts tut durch Zank oder eitle Ehre, sondern durch Demut achte einer den andern höher denn sich selbst; und ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des andern ist." Dieser Ermahnung zu demütiger Selbstverleugnung gibt der Apostel Nachdruck durch das Beispiel Christi: in den Christen soll dieselbe selbstverleugnende Gesinnung sein, die in Christo war, V. 5: *Τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*[711] Wie aber war Christus JEsus gesinnt? Also, daß Christus JEsus „sich selbst entäußerte", *ἑαυτὸν ἐκένωσε.* Worin das *ἑαυτὸν ἐκένωσε,* die Selbstentäußerung, negativ und positiv bestand, sagt der Apostel selbst: negativ darin, daß Christus JEsus, der in Gottesgestalt sich befand, mit diesem „Gottgleichsein" kein Gepränge trieb[712] (*ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*); positiv darin, daß Christus JEsus Knechtsgestalt annahm, gleich wie andere Menschen wurde und daher auch in seinem Auftreten unter den Menschen von diesen nicht wie der Gottmensch, sondern wie ein gewöhnlicher Mensch erfunden wurde (*μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*). Nachdem der Apostel so negativ und positiv bestimmt hat, welche „Selbstentäußerung" JEsus Christus in bezug auf seine Per-

708) Joh. 14, 31. 709) Joh. 15, 13. Vgl. Luther, St. L. VIII, 551.

710) Geschichte der neutestamentl. Offenbarung II, 232 ff.

711) Die Lesart *φρονεῖτε* statt der Rezepta *φρονείσθω* ändert natürlich nichts an dem Sinn.

712) Daß dies die durch den Kontext gegebene Auslegung des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* sei, wird später unter „Einzelnes zu Phil. 2, 5 ff." nachgewiesen.

son geübt habe, weist er in den folgenden Worten noch besonders darauf, zu welchem Knechtsdienst sich JEsus Christus erniedrigte: Er erniedrigte sich selbst im Gehorsam gegen Gottes Willen bis zum Tode, und zwar nicht bloß zu einem gemeinmenschlichen Tode, etwa auf dem Bette, sondern bis zum Tode am Kreuz (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ). Das sind die durch die Apostelworte ausgedrückten Gedanken. Hier wurde aber und wird nun gefragt, ob die demütige Selbstverleugnung Christi, die vom Apostel den Christen zur Nachahmung vorgestellt wird, darin bestand, daß der ewige Sohn Gottes Mensch wurde, also eine menschliche Natur annahm, oder darin, daß der menschgewordene Sohn Gottes in seinem irdischen Leben unter den Menschen nicht in göttlicher Gestalt, als Gottmensch, sondern als ein gewöhnlicher Mensch auftrat. Reformierte Theologen und die modernen Kenotiker behaupten das erstere, die Lutheraner lehren übereinstimmend das letztere. Entscheidend ist nicht der Hinweis auf die Tatsache, daß das ὅς auf Χριστὸς Ἰησοῦς zurückgeht und Χριστὸς Ἰησοῦς Bezeichnung des λόγος ἔνσαρκος ist. Man muß zugeben, daß der menschgewordene Sohn Gottes auch dann im Subjekt stehen kann, wenn das Prädikat auf die göttliche Natur geht, wie Joh. 6, 62: Der Menschensohn war im Himmel.[713] Mehr fällt ins Gewicht, worauf sowohl die alten lutherischen Lehrer als auch eine Anzahl neuerer Theologen hinweisen, daß sonst in der Schrift nicht die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sondern Sinn und Wandel des Menschgewordenen den Christen zur Nachahmung vorgestellt wird.[714] Schlechthin entscheidend ist aber der Umstand, daß der Apostel in der vorliegenden Stelle kein Wort von der Menschwerdung und Annahme der menschlichen Natur sagt. Der Apostel bestimmt vielmehr die Selbstentäußerung ausdrücklich dahin, daß Christus JEsus

---

713) Genus idiomaticum.

714) Philippi, Glaubensl. IV, 1, 469. Philippi fügt noch hinzu: „Das schlechthin Unnachahmliche [die Menschwerdung] kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden.“ Ebenso Nösgen, a. a. O. Ebenso Quenstedt II, 482: Christus ab apostolo nobis in exemplum imitationis proponitur, sed incarnatione ipsum imitari aut similes fieri non possumus. Auseinandersetzung mit Matth. 5, 48 bei Philippi, a. a. O., S. 470; bei Nösgen, a. a. O., S. 233. Philippi weist auch darauf hin, daß „φρόνησις sonst nur Prädikat des Menschen, nicht Gottes ist“; a. a. O., S. 471. Quenstedt II, 476: Tribuitur ei φρονεῖν, quod *homini* proprium.

nicht „in göttlicher Gestalt“, als Gott und HErr, sondern in „Knechtsgestalt“, als ein Knecht und gewöhnlicher Mensch, in der Welt auftrat und also von den Menschen erfunden wurde.[715]) Meyer[716]) meint zwar, daß der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, „in Gottes Gestalt sich befindend“, Christum nach seiner göttlichen Natur oder in seiner „vormenschlichen Existenzform“ bezeichne. Er beruft sich für seine Meinung auf Stellen wie Kol. 1, 15, wo Christus nach der göttlichen Natur „das Ebenbild (εἰκών) des unsichtbaren Gottes“ heißt, und auf Hebr. 1, 3, wo Christus ebenfalls nach seiner Gottheit der „Glanz (ἀπαύγασμα) der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild (χαρακτήρ) seines Wesens“ genannt werde. Aber diese Stellen sind ungleichartig. Nach diesen Stellen nämlich ist Christus nach der Gottheit nicht „in Gottes Bild“, ἐν εἰκόνι τοῦ θεοῦ, sondern Gottes Bild selbst, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, und nicht „im Glanz der Herrlichkeit Gottes“, sondern Gottes Glanz selbst, ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης κτλ. So paßt nach diesen Stellen der

715) Die gründlichste Erörterung über die Ausdrücke „göttliche Gestalt“ und „knechtische Gestalt“ finde ich bei Luther, St. L. XII, 468 f. 473 f. Er weist nach, daß „göttliche Gestalt“ nicht das göttliche Wesen oder die göttliche Natur und die „knechtische Gestalt“ nicht das menschliche Wesen oder die menschliche Natur bezeichnen könne, sondern daß „Gestalt“ in beiden Fällen das Auftreten oder „Gebaren“ ausdrücke. Den Mißverstand dieses „feinen Textes“ Phil. 2 sieht Luther darin begründet, daß etliche „nicht achthaben auf St. Pauli Weise zu reden“. Auch Nösgen bemerkt gegen die Beziehung der Worte ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων auf Christi „vorzeitliches Sein“: „Wenn man meint, den Satz V. 6: ‚indem er in göttlicher Gestalt war‘ dahin deuten zu müssen, so wird der Ausdruck ‚Gestalt‘ ebensowenig wie das gebrauchte Zeitwort gewürdigt. Die Gottesgestalt steht im Gegensatz zur Knechtsgestalt, und diese bezeichnet den Habitus des Knechtes Gottes. Christus trat in die Reihe der Knechte Gottes ein. (Vgl. Matth. 20, 28 und das alttestamentliche עבד יהוה.) Danach kann nun der Apostel mit dem Wort ‚Gestalt‘ nicht das körperliche Aussehen oder die Leibesbildung“ (die menschliche Natur) „sondern allein den Habitus seines Gebarens und Auftretens meinen. Die von ihm gemeinte Gottesgestalt würde in einem Auftreten in göttlicher Macht und Herrschergewalt bestanden haben, wie er es seinem übermenschlichen Wesen nach von Anfang an auf Erden hätte an sich tragen können. Sie stand ihm seinem Anfang und Ausgang nach zu (Micha 5, 1), wie der Apostel V. 6 durch das Zeitwort des Partizipialsatzes“ (ὑπάρχων) „andeutet. Doch JEsus Christus hatte nicht im Sinne, durch Einhalten einer derartigen Lebensgestalt und einer solchen Form seines Auftretens das, was damit ohne weiteres verknüpft gewesen wäre, das In-gleicher-Weise-Sein wie Gott, den Menschen gegenüber gewalttätig und im Widerspruch mit Gottes Wort an sich zu reißen.“ (A. a. O., S. 234 f.)

716) im Kommentar z. St.

Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht auf Christum nach seiner Gottheit. Wohl aber paßt er auf Christum nach seiner Menschheit. Unter der Voraussetzung, daß der Mensch Christus Gott ist, oder daß die ganze Fülle der Gottheit in der Menschheit Christi leibhaftig wohnte, ist die Menschheit eo ipso „in göttlicher Gestalt", das heißt, im Besitz der göttlichen Herrlichkeit, und wenn die göttliche Herrlichkeit im Erdenleben nicht voll und ganz sich betätigt oder hervorstrahlt, sondern Christus auf Erden in Knechtsgestalt auftritt und in seinem Habitus (σχήματι) ganz wie andere Menschen, die nicht Gott sind, sich darstellt, so kann dies nur daher kommen, daß eine Selbstentäußerung in der Weise stattfand, daß er nach seiner Menschheit in seinem Auftreten die göttliche Gestalt oder das Gottgleichsein darangibt und statt dessen Knechtsgestalt annimmt, wie es vom Interesse der Erlösung gefordert war. Endlich ist doch auch nicht zu vergessen, daß die „Selbstentäußerung" (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) im Gegensatz zur nachfolgenden Erhöhung steht. Bestände die Kenosis in der Menschwerdung oder in der Annahme der menschlichen Natur, so müßte — kraft des Gegensatzes — die Erhöhung als Entmenschung oder Ablegung der menschlichen Natur aufgefaßt werden.[717] So widerlegt die Beziehung der „Selbstentäußerung" auf die Annahme der menschlichen Natur sich selbst. So redet die Philipperstelle —

---

717) Scherzer, Syst., p. 231: Per *formam Dei* non natura divina, per *formam servi* non natura humana intelligi potest, alias in exinanitione naturam divinam, in exaltatione vero naturam humanam deposuisset adeoque in neutro statu θεάνθρωπος esset, quod absurdum. Male igitur exinanitio per incarnationem definitur. Quo pacto exaltatio *per excarnationem* esset describenda. Dorner bemerkt gegen die modernen Kenotiker: „Das Subjekt des Satzes ist, wie die lutherischen Dogmatiker unwiderleglich beweisen, JEsus Christus, nicht aber der Logos; denn (von allem andern abgesehen) wie kann ein Akt der Kenosis wie der angebliche, gänzlich ins unsichtbare Gebiet fallende, den Philippern als Beispiel vorgestellt werden? Oder wie kann, wenn man nicht wieder erst eine petitio principii begeht durch Einschiebung einer andern Kenose, als von der wir wissen, der Logos erhöht werden (V. 9)?" (Bei Philippi IV, 1, 475.) Dorner wiederholt diese Ausführung, Christl. Glaubenslehre 2 II, 285 f. Nösgen: „V. 11 beweist unbedingt, wie in den Versen vorher von Christus als solchem die Rede, der noch nicht zum HErrn im Reiche Gottes erhöht war. Darauf weist auch seine Bezeichnung als der hin, welcher, wiewohl er voll Geist und Gotteskraft war, sich nur als Mensch gebärdete. . . . Von einem Tun des Logos oder von Christus in seinem vorzeitlichen Sein kann daher in dieser Philipperstelle um so weniger die Rede sein." (A. a. O., S. 233.)

dabei werden wir es bleiben lassen müssen — von einer „Selbstentäußerung“ Christi, die darin bestand, daß er nach seiner Menschheit auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, die durch die unio personalis in ihm war, verzichtete, soweit der Verzicht von seiner Amtsstellung als Gottes und der Menschen Knecht gefordert war. Die Worte Phil. 2, 6—9: „Ob er wohl in göttlicher Gestalt war“ usw. beschreiben die persönliche Rüstung, die Christus für die Ausrichtung seines Amtes in seinem Eintreten für die Menschen anlegte. Luther nennt treffend die Erniedrigung die „dienstliche Gestalt“ Christi.[718] Es ist das freilich eine wunderbare Rüstung und Gestalt. Der weltliche Krieger, der den Sieg gewinnen will, gürtet sein Schwert an die Seite und strebt in die Höhe. Christi Rüstung für den zu gewinnenden Sieg entwickelt sich in der entgegengesetzten Richtung. Christus ἑαυτὸν ἐκένωσεν, entäußerte sich, machte sich leer, zunichte, wurde niedrig, ganz niedrig. Aber diese sonderbare Ausrüstung liegt in der Beschaffenheit des auszurichtenden Werkes. Es galt nicht, Städte zu erobern. Es galt auch nicht, den, der die Menschen aus Gottes Verhängnis gefangen hält, mit einem göttlichen Machtwort in die Hölle zu schleudern. Es galt — in Ausführung der göttlichen Erlösungsmethode —, stellvertretend durch Untertansein, Leiden und Sterben der Menschen Sündenschuld zu bezahlen. Das konnte freilich nicht so geschehen, daß er seine Gottheit teilweise oder ganz ablegte. Er konnte seine Gottheit im Stande der Niedrigkeit nicht entbehren. Er mußte das volle Gewicht seiner Gottheit an sein Untertansein und an sein Leiden und Sterben hängen, wie die Schrift bezeugt.[719] Noch mitten im Tode mußte er der starke Gott sein, um durch den Tod den Tod überwinden, den Tempel seines Leibes wieder aufrichten,[720] das Leben wieder an sich nehmen zu können.[721] Die Konkordienformel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß JEsus Christus „nicht schlecht wie ein anderer Mensch gestorben, sondern mit und in seinem Tode die Sünde, Teufel, Hölle und ewige Verdammnis überwunden“ habe.[722] Aber um an Stelle der Menschen gehorsam werden, leiden und sterben zu können, muß er nicht bloß scheinbar, sondern wirklich auf den Gebrauch der Gottesgleiche verzichten. Wie dies möglich war, wird nicht „erkenntnismäßig erfaßt“, sondern auf Grund des

718) St. L. XII, 473.
719) Gal. 4, 4. 5; Röm. 5, 10.
720) Joh. 2, 19. 21.
721) Joh. 10, 18.
722) Müller, S. 679, § 25.

Schriftzeugnisses geglaubt. Luther drückt dies bekanntlich so aus: „Gar heimlich führt er sein' Gewalt, er ging in meiner armen G'stalt; den Teufel wollt' er fangen." Und wenn wir so von einem Verzicht auf den Gebrauch der Gottesgestalt auf seiten dessen reden, der doch Gott war und blieb, und dem daher auch nach der Menschheit die Gottesgestalt zu Gebote stand, so ist es nicht ungehörig,[723] auch bei dieser Philipperstelle an die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam zu denken. Der erste Adam war ein bloßer Mensch und wollte durch der Schlange Verführung sein wie Gott.[724] Dadurch ist die Sünde und der Tod in die Welt gekommen. Der zweite Adam ist nicht bloß Mensch, sondern der HErr vom Himmel.[725] Er ist Gott und darum auch nach seiner menschlichen Natur in göttlicher Gestalt. Aber anstatt mit seinem Gottsein zu prunken, wurde er wie ein niedriger Mensch. Dadurch sind Sünde und Tod aufgehoben, und der Schade gutgemacht worden, den der erste Adam mit seinem Gottseinwollen angerichtet hat.

Einzelnes zu Phil. 2, 5 ff. Das *ὑπάρχων* in *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* drückt im Unterschied von dem einfachen *ὤν* (vgl. 2 Kor. 8, 9: *πλούσιος ὤν*) das Sein oder den Tatbestand stärker aus, etwa: „in der Gestalt Gottes sich befindend". Christus befand sich in göttlicher Gestalt, trug sie aber nicht zur Schau, sondern entäußerte sich. Nösgen: „Es war ihm eigen, in göttlicher Gestalt zu sein." Vgl. vom reichen Mann Luk. 16, 23: *ὑπάρχων ἐν βασάνοις*, er befand sich in der Qual. — Auf die Frage, ob *ἁρπαγμός* in *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* aktiv oder passiv zu fassen sei, das heißt, den Akt des Raubens oder den Gegenstand des Raubens, das Geraubte (die Beute), bezeichne, ist viel unnötige Gelehrsamkeit verschwendet worden. Die philologischen Untersuchungen haben — gerade wie bei *πλήρωμα*, Eph. 1, 23; vgl. Note 398 — genau das entgegengesetzte Resultat ergeben. Die einen beweisen, daß *ἁρπαγμός* nur den Akt des Raubens, die andern, daß es als ein Wort auf *-μος* auch den Gegenstand des Raubens bezeichnen könne (Meyer — Lipsius, Nösgen). Hier ist die passive Bedeutung durch den Kontext festgelegt. Auch diejenigen, welche *ἁρπαγμός* nur die aktive Bedeutung zugestehen wollen, halten diese Bedeutung selbst nicht fest, sobald sie das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* mit seinem Objekt, dem *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, dem „Gottgleichsein", verbinden. Das Gottgleichsein bezeichnet einen Zustand, und einen Zustand kann kein menschlicher Geist als einen Akt auffassen, sondern er setzt den Akt, hier den Akt des Raubens, notwendig sofort in den Gegenstand des Raubens um. „Christus hielt das Gottgleichsein nicht für einen Akt des Raubens" ist ein Ungedanke, der tatsächlich noch niemand geglückt ist. (Vgl. Lipsius bei Nösgen II, 235, Anm. 1.) — In *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* ist *ἴσα* Neutrum Pluralis und als Adverbium gebraucht, wie bei Homer und ab-

723) Gegen Meyer z. St. 724) 1 Mos. 3, 5. 725) 1 Kor. 15, 47.

wärts. Aus Homer können Stellen zitiert werden wie Il. 15, 439: *ἶσα φίλοισι τοκεῦσιν ἐτίομεν ἐν μεγάροισιν.* Ob *ἶσα* oder *ἴσα* zu schreiben sei, kann man ohne Schaden unentschieden lassen. (Winer, Gr.6, S. 50.) — Welchen Sinn hat nun aber der ganze Ausdruck: „Er hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub"? Man hat hier auch auf orthodoxer Seite paraphrasiert: „Christus hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub, das heißt, nicht für etwas Fremdes, sondern für etwas, was ihm als rechtmäßiges Eigentum zukam." Das könnten die Worte bedeuten, wenn der beigefügte Gegensatz dahin lautete. Nun redet aber der Gegensatz nicht vom Gebrauch rechtmäßigen Eigentums, sondern im Gegenteil davon, daß Christus sich entäußert habe, indem er Knechtsgestalt annahm und in seinem *Auftreten* wie ein *gewöhnlicher Mensch erfunden* wurde. Darum ist die Bedeutung der Worte: „Er hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub" durch den Kontext dahin bestimmt: Christus prunkte nicht mit dem Gottgleichsein, trug es nicht zur Schau. Gut Joh. Olearius (Universa theol., p. 579): Christus non velut rapinam *ostentavit* deiformitatem. Treffend legt dies auch Wolf in seinen Curae z. St. dar. — Die Aussagen *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* sind natürlich begrifflich verschieden, aber sachlich identisch, da der Apostel mit dem letzteren Ausdruck den ersteren wieder aufnimmt oder, genauer gesagt, den letzteren für den ersteren einsetzt. Der Gedankenfortschritt liegt in dem *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο:* Christus befand sich in göttlicher Gestalt, trug sie aber nicht zur Schau. Das „Gottgleichsein" bezeichnet ebensowenig wie die „Gestalt Gottes" das göttliche Wesen, sondern die göttliche Erscheinungsform, die für Christum nach seiner *menschlichen Natur*, in der ja die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, die normale Erscheinungsform gewesen wäre, wenn nicht stattgefunden hätte, was Paulus mit den Worten beschreibt: „Das Gottgleichsein achtete er nicht als einen Raub, sondern äußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm und in Menschengleiche einging." — In den drei erklärenden Partizipialsätzen *μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* bringt der Apostel voll zum Ausdruck, daß Christus durch die Selbstentäußerung allerdinge und wirklich wie ein gewöhnlicher Mensch sich gebärdet hat. — Zu *ἑαυτὸν ἐκένωσεν: κενοῦν* findet sich außer an unserer Stelle noch Röm. 4, 14; 1 Kor. 1, 17; 9, 15; 2 Kor. 9, 3 und heißt entleeren, abtun, zunichte machen. Die Bedeutung macht an keiner der genannten Stellen Schwierigkeit, weil sie jedesmal durch den Zusammenhang klar bestimmt ist. Röm. 4, 14: Wenn die vom Gesetz Erben sind, *κεκένωται ἡ πίστις*, so ist der Glaube entleert oder abgetan (Luther: „so ist der Glaube nichts"), weil Werke und Glaube in der Rechtfertigung sich gegenseitig aufheben. 1 Kor. 1, 17 warnt der Apostel vor dem Evangeliumpredigen mit klugen Worten, damit nicht das Kreuz Christi *κενωθῇ*, zunichte gemacht werde, weil kluge Worte und Christi Kreuz sich nicht vertragen. 1 Kor. 9, 15 will der Apostel lieber sterben, als daß ihm jemand seinen Ruhm, den Korinthern das Evangelium umsonst gepredigt zu haben, *κενώσῃ*, zunichte mache. Genau so ist *κενοῦν* 2 Kor. 9, 3 von dem Ruhm des Apostels in bezug auf die Liebestätigkeit der Korinther gebraucht: *ἵνα*

μὴ τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κενωθῇ. So ist auch in der Philipperstelle die Bedeutung von κενοῦν durch den Zusammenhang festgestellt. Es kommt nichts darauf an, ob man ἑαυτὸν κενοῦν sich entleeren, sich entäußern oder äußern, sich zunichte machen, se evacuare, se exinanire, se inanem reddere etc. übersetzt, da durch die negative und positive Näherbestimmung genau angegeben ist, in welcher Hinsicht Christus sich entleerte, entäußerte oder vernichtigte. Es steht, wie oben bereits gesagt wurde, kein Wort da weder von der halben oder ganzen Ablegung der Gottheit noch von der Annahme der menschlichen Natur, sondern das ἑαυτὸν ἐκένωσεν bestand darin, daß JEsus Christus, der in göttlicher Gestalt sich befand, dieses Gottgleichsein nicht zur Schau trug, sondern statt dessen Knechtsgestalt annahm, in die Menschengleiche einging und daher auch vom Publikum in seinem Gebaren als ein bloßer Mensch, nicht als Gottmensch, erfunden wurde. Er wurde so „erfunden" (εὑρεθείς), weil er sich durch das ἑαυτὸν ἐκένωσεν so darstellte. Das σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος war in dem Maße der Fall, daß es dem Publikum möglich war, Christum trotz seiner Wunder für Johannes den Täufer, Elias, Jeremias oder der Propheten einen zu halten. Hätte er sich nicht entleert, sondern sein Gottgleichsein wie auf dem Berge der Verklärung gebraucht, so wäre das εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος nicht möglich gewesen. Und erst recht wäre nicht möglich gewesen die Klimax der Selbstentäußerung, die im Knechtsdienst (Meyer: „Handlung") hervortritt, V. 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Richtig Meyer: „Das Verhältnis [des ἐταπείνωσεν] zu ἐκένωσεν ist klimaktisch, nicht aber, als ob Paulus die Selbstentäußerung V. 7 nicht mit als Selbsterniedrigung angeschaut, sondern sofern erstere in dem schmählichen Tode JEsu den Charakter der ταπείνωσις auf die evidenteste Weise kundtat." — Gut sagt Luther zu dem ἐταπείνωσεν ἑαυτόν: „Das ist: über das, daß er die Knechtsgestalt damit beweisete, daß er ward wie ein Mensch und ließ es sich gehen wie einem Menschen, tat er noch ein übriges und ward weniger denn alle Menschen, ließ sich herunter und diente allen Menschen mit dem höchsten Dienst, daß er sein Leib und Leben für uns gab, . . . dazu solchen Tod [trug], der der allerschmählichste war, nämlich am Kreuze, . . . als ein Erzbube über alle Buben, darin er auch verlor die Gunst, Dank und Ehre seiner angenommenen Knechtsgestalt, die er beweiset hatte, daß er also gar zunichte ward. Aber das alles tat er wahrlich nicht, daß wir es würdig wären oder verdient hätten, denn wer wollte solches Dienstes einer solchen Person würdig sein? sondern daß er dem Vater gehorsam würde" (γενόμενος ὑπήκοος). (St. L. XII, 475.) Luther sagt von dieser Philipperstelle: „O welche Worte sind es, die an diesem Ort St. Paulus redet, als er freilich an keinem Ort redet. Er muß recht entbrannt, fröhlich und lustig gewesen sein." Wir können es uns nicht versagen, noch die folgenden Worte Luthers hierher zu setzen, in denen Luther ausführt, daß die Erniedrigung Christi im Gehorsam gegen Gottes Willen geschah und also Gottes Herz gegen die Menschheit offenbart: „Hier schließt St. Paulus mit einem Wort den Himmel auf und räumt uns ein, daß wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen und

schauen den unaussprechlichen gnädigen Willen und Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, daß wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, für uns tun sollte und nun getan hat. Welchem sollte hier sein Herz nicht vor Freuden zerschmelzen? Wer sollte hier nicht lieben, loben und danken und wiederum auch nicht allein Knecht werden aller Welt, sondern gern weniger und nichtiger denn nichts werden, so er sieht, daß ihn Gott selbst also teuer gemeinet hat und seinen väterlichen Willen an seines Sohnes Gehorsam so reichlich ausschüttet und beweiset. . . . O wieviel sind jetzt Prediger des Glaubens, die da meinen, sie wissen alles, und haben von diesen Sachen noch nie nichts gerochen noch geschmeckt! O wie bald werden sie Meister, die noch nie sind Jünger worden! Sie schmecken es nicht, darum können sie es auch nicht geben und bleiben unnütze Schwätzer." (A. a. O., 476.)

Irrige Auffassungen der Erniedrigung Christi.

Abzuweisen ist erstlich die Auffassung, wonach die Erniedrigung mit der Menschwerdung sachlich identisch gesetzt wird. Auch rechtgläubige Lehrer haben die Menschwerdung eine Erniedrigung im Sinne von Herablassung (ἐπίδοσις) genannt.[726] Denn allerdings schließt es eine wunderbare Herablassung in sich, daß der majestätische Gott eine menschliche Natur in seine Person aufnimmt. Aber hier handelt es sich um die Erniedrigung, die die Schrift in Gegensatz zu der nachfolgenden Erhöhung stellt. Und wie die Erhöhung nicht in der Entmenschung oder Ablegung der menschlichen Natur besteht, so besteht auch die Erniedrigung nicht in der Menschwerdung oder in der Annahme der menschlichen Natur, sondern darin, daß der Sohn Gottes ein niedriger Mensch wurde, das heißt, nach seiner menschlichen Natur die *μορφὴ δούλου* annahm, wiewohl ihm die *μορφὴ θεοῦ* zu Gebote stand. Strong bemerkt daher mit Recht: "We may dismiss, as unworthy of serious notice, the view that it [the nature of humiliation] consisted essentially in the union of the Logos with human nature; for this union with human nature continues in the state of exaltation."[727] Daher fordern auch die lutherischen Lehrer mit Recht, daß man Menschwerdung und Erniedrigung unterscheide, wiewohl sie zeitlich zusammenfallen. Diese Unterscheidung ist so gewiß richtig, so gewiß mit der Erhöhung die Erniedrigung, aber nicht das Menschsein Christi aufgehört hat.

Zum andern ist die modern-kenotische Auffassung der

726) Zitate bei Gerhard, De pers., § 293.
727) *Systematic Theology*, p. 701.

Erniedrigung abzuweisen. Das Wesen dieser Auffassung besteht darin, daß sie in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade die Gottheit Christi reduziert. Entstanden ist sie, wie wiederholt erinnert wurde, aus der Befürchtung, daß eine nicht reduzierte Gottheit notwendig einen so starken Druck auf die Menschheit ausüben würde, daß die Menschheit darunter ersticken müsse, und von einer „echt menschlichen Entwicklung Christi“ nicht mehr die Rede sein könne. Um den Druck der Gottheit zu erleichtern und der menschlichen Natur Lebens- und Entwicklungsluft zu sichern, erleichtern die Kenotiker die Gottheit. Die einen unter ihnen, die Semikenotiker, lassen den Sohn Gottes seine göttlichen Eigenschaften, die eine Wirkung auf die Welt in sich schließen (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart), ablegen, während andere, die Pankenotiker, um den Druck noch mehr zu erleichtern, den Sohn auch sein göttliches Ich in ein menschliches Ich umsetzen lassen.[728] Gegen diese modern-kenotische Fassung der Erniedrigung Christi ist vor allen Dingen zu sagen, daß sie der geschichtlichen Wirklichkeit widerspricht. Was die Kenotiker — die ganzen und die halben — an Christo als abwesend notieren, das schreibt die Schrift Christo in seinem Erdenleben zu. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Tatsachen sich nicht nach dem menschlichen Denken richten. Was erstlich das ewige göttliche Ich Christi betrifft, so nimmt Christus dasselbe im Stande der Niedrigkeit sehr nachdrücklich für sich in Anspruch. Als die Juden sein Ich auf noch nicht fünfzig Jahre reduzieren wollten, bezeugt Christus ihnen: „Ehe denn Abraham ward, bin ich.“[729] Und was die auf die Welt wirkenden göttlichen Eigenschaften betrifft, so sagt Christus sehr nachdrücklich Allmachtswirkung auf die Welt im Stande der Niedrigkeit von sich aus. Als die Juden ihn gesetzwidriger Sabbatarbeit anklagten, belehrt er sie dahin: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch.“[730] Mit der welterhaltenden Wirkung ist natürlich auch die göttliche Allgegenwart in der Welt ausgesagt. Wo Gott wirkt, da ist er auch.[731] Auch die göttliche Allwissenheit ist in Christo im Stande der Erniedrigung; denn er lehrt

728) Thomasius, Delitzsch, Luthardt usw. — Geß, v. Hofmann, Frank. Vgl. die ausführliche Darstellung unter „Unio personalis und christologische Aufstellungen der Neuzeit“, S. 114 ff. Ferner Note 175: von Öttingen gegen v. Hofmann und Frank.

729) Joh. 8, 58. 730) Joh. 5, 17.

731) Pf. 139, 7. 8; Apost. 17, 27. 28.

auf Erden nicht „von der Erde“, sondern aus göttlichem Wissen.[732] So ist die kenotische Lehre von abgelegten göttlichen Eigenschaften und von einem „umgesetzten“ göttlichen Ich als eine schriftwidrige, das heißt, der geschichtlichen Wirklichkeit widersprechende, dogmatische Fiktion und Konstruktion zu bezeichnen. — Aber die moderne Kenosis widerspricht nicht nur der in der Schrift berichteten Wirklichkeit, sondern gerät auch in Gegensatz zur Vernunft oder der natürlichen Gotteserkenntnis, weil nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch die natürliche Gotteserkenntnis einen unwandelbaren Gott lehrt. Zwar haben Heiden, die sich für weise hielten, die *δόξα* des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen verwandelt,[733] aber das haben sie getan, insofern sie die natürliche, durch die Werke der Schöpfung vermittelte Gotteserkenntnis durch Ungerechtigkeit unterdrückten (*τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες*).[734] Mit Recht haben auch neuere Theologen darauf hingewiesen, daß die moderne Kenosis schon an der Tatsache der Unveränderlichkeit Gottes scheitere.[735] — Die moderne Kenosis zerstört endlich auch die christliche Lehre von der heiligen Dreieinigkeit. Wie es nicht drei Exemplare, sondern nur ein Exemplar des göttlichen Wesens gibt, so gibt es auch nicht drei Exemplare der göttlichen Allmacht oder der göttlichen Wirkung auf die Welt, sondern nur eine göttliche Allmacht. Wenn nun die Kenotiker die göttliche Allmachtswirkung des Sohnes Gottes im Stande der Niedrigkeit leugnen, so leugnen sie konsequenterweise damit auch die Allmacht des Vaters und des Heiligen Geistes, oder sie müssen drei Allmächtige, drei HErren und drei Götter lehren.[736] Ausdrücklich schreibt Christus sich auch im Stande der Erniedrigung wie die numerische Einheit des Wesens,[737] so auch die numerische Einheit der Allmachts-

---

732) Joh. 1, 18; 3, 31. 32. Auch läßt sich nicht aus „besonderem menschlichen Tiefblick“ erklären, was uns Joh. 1, 48 ff.; 2, 23 ff.; 4, 17 ff.; 11, 14; Matth. 21, 2; 14, 13; 9, 2 ff. berichtet wird.

733) Röm. 1, 22. 23.

734) Röm. 1, 18—20. Vgl. die Ausführung gegen das genus *ταπεινωτικόν* S. 253 ff.

735) S. 101, Note 175. Loofs, RE.³ X, 263.

736) Vgl. Athanasianum; Müller, S. 30 f. Mit dem „Riß in die Trinitätslehre“ infolge der modernen Kenosis hat es seine Richtigkeit. Loofs, RE.³ X, 263.

737) Joh. 10, 30: *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*

Wirkung mit dem Vater[738]) sowie das unveränderte hypostatische Verhältnis zum Vater[739]) zu.

Ungehörig berufen sich die Kenotiker auf Schriftstellen, nach welchen Christo in den Tagen des Fleisches auf sein Gebet vom Vater gegeben wird, wie Joh. 11, 41. 42: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast. Doch ich weiß, daß du mich allezeit erhörest"; Luk. 22, 42. 43: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Es erschien ihm aber ein Engel vom Himmel und stärkete ihn." Diese und parallele Schriftaussagen gehen auf Christum nach seiner menschlichen Natur und kommen zu ihrem vollen Recht bei der Festhaltung der Schriftlehre vom Nichtgebrauch der in seiner menschlichen Natur wohnenden göttlichen Herrlichkeit. Insofern nämlich Christus nach seiner menschlichen Natur die göttliche Herrlichkeit nicht gebraucht, erbittet und nimmt er während dieser Zeit von Gott wie jeder andere Mensch. Dies Bitten und Nehmen gehört zu dem Verzicht auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit und zu dem Eingehen in die Menschengleiche, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρηθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. So kommen bei der alten Kenosis, die im Verzicht auf den Gebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur besteht, die Schriftstellen, welche vom Bitten und Nehmen handeln, zu ihrem vollen Recht. Hingegen werden die neuen Kenotiker der Reihe von Schriftaussagen nicht gerecht, welche Christum im Stande der Niedrigkeit im Besitz sowohl des göttlichen Ich als auch der auf die Welt wirkenden Eigenschaften zeigen. Auch liegt auf der Hand, daß durch die Kenosis, die im Verzicht auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit besteht, der „echt menschlichen Entwicklung" und einem „wahren Menschenleben" der genügende Raum verschafft ist. Wo kein Gebrauch der göttlichen Allmacht stattfindet, da gibt es Flucht, Müdewerden, Hungern, Leiden und Sterben. Wo kein Gebrauch

738) Christus begründet Joh. 5, 19 die Tatsache, daß er nichts von sich selber tun kann, mit der Tatsache, daß ihm eadem numero actio mit dem Vater zukommt: *ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.* Wenn Keil zu Joh. 5, 19 bemerkt, daß JEsus „gottgleiches Wirken" von sich aussage, so ist das nicht genau geredet. Nach dem Kontext sagt Christus nicht bloß gottgleiches, sondern mit dem Vater identisches Wirken von sich aus.

739) Joh. 10, 38: *ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν τῷ πατρί;* Joh. 14, 10: *ἐγὼ ἐν τῷ πατρί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.* Joh. 1, 18: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* Die Beziehung auf den Stand der Erhöhung (Meyer) ist hier eingetragen.

der göttlichen Allwissenheit stattfindet, da gibt es Zunehmen an Weisheit,[740] Schlafen,[741] Nichtwissen des Jüngsten Tages[742] und Nichtwissen der Notwendigkeit des Sterbens.[743] Über den Einwurf, daß es in bezug auf die der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Eigenschaften keine Unterscheidung zwischen κτῆσις und χρῆσις geben könne, wurde schon früher das Nötige gesagt.[744] Wir erinnern noch einmal an die verständigen Worte von Böhl: „In welcher Weise diese Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung begreiflich zu machen ist — das anzugeben sind wir außerstande. Das Bekenntnis, nichts zu wissen, ist hier die höchste Weisheit. . . . JEsus Christus, die ewige Weisheit, wendete diese Weisheit nicht an. Rationell erklären läßt sich das nicht; wir können nicht angeben, wie er die Allwissenheit verleugnen und sozusagen vergessen konnte. Aber daß er sie nicht anwandte, steht historisch fest."[745] Auch Hase hält den Semikenotikern vor: „Wenn die wiedergeborne Orthodoxie zwar die Grundgedanken der Kirche festhält — göttliche und menschliche Natur wesentlich verschieden und nur in dieser einen Persönlichkeit vereinigt —, aber, auf Vernunftgründe gegen die communicatio idiomatum hörend als ihre Fortbildung, über sie hinaus will, so bewirkt sie auf Kosten der göttlichen Natur . . . die irdische Lebenseinheit des Gottmenschen. Es geht nun einmal über alle menschliche Vernunft, wie der, welchen das Weltall nicht beschloß, sich in den Schoß einer Jungfrau verschließen, und das mit dem Allwissenden eins gewordene Menschenkind sich menschlich entwickeln konnte."[746]

Wenn wir zusammenfassen wollen, so hat die lutherische Lehre, nach welcher die Erniedrigung im Nichtgebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach der menschlichen Natur besteht, die folgenden guten Eigenschaften: 1. Sie stimmt völlig mit der Schrift, das ist, mit der geschichtlichen Wirklichkeit; 2. sie läßt die Gottheit Christi un-

740) Luk. 2, 52. 741) Matth. 8, 24. 25. 742) Mark. 13, 32. 743) Matth. 26, 39. 744) S. 178 f. 180 ff.

745) Dogmatik, S. 337 f. Freilich schwankt Böhl unsicher hin und her. Er sagt auf der folgenden Seite: „Wir brauchen die göttliche Natur nicht als ein dogmatisch Gewußtes zu JEsu wahrer menschlicher Natur hinzuzuaddieren." Daß Christus um seine göttliche Natur auch im Stande der Niedrigkeit „dogmatisch" wußte, bezeugen die Evangelien durchweg. Er weiß: „Ich und der Vater sind eins", Joh. 10, 30. Er weiß sich als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, Matth. 16, 13 ff., als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Matth. 26, 63. 64.

746) Hutt. red., § 97, 200; bei Meusel III, 753.

angetastet und braucht nicht einen Gott zu erdenken, der einen Teil seiner göttlichen Eigenschaften ablegt oder gar sein göttliches Ich in ein menschliches Ich verwandelt; 3. sie läßt die Menschheit Christi voll und ganz zur Geltung kommen, da Christus beim Nichtgebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit (ἡσυχάζοντος τοῦ λόγου) diese besitzt, als besäße er sie nicht, und daher im Leben und Sterben ganz in die Menschengleiche eingeht. Daß hiermit nur die in der Schrift berichteten Tatsachen zur Darstellung kommen, aber über das Wie oder die Möglichkeit der Tatsachen kein Aufschluß gegeben wird, darüber sind sich sowohl das Bekenntnis[747] als auch die lutherischen Theologen[748] völlig klar. Aber auch die Semikenotiker und die Pankenotiker stehen schließlich vor einem unerklärlichen Geheimnis. Jene behalten nach Wegdekretierung der auf die Welt wirkenden göttlichen Eigenschaften noch immer das göttliche Ich des Sohnes Gottes und damit die unbegreifliche Tatsache, wie Gott und Mensch ein Ich bilden können. Diese, wie alle Leugner der „Zweinaturenlehre", sind außerstande, wie Ritschl bekennt, die Entstehung einer so einzigartigen Person, wie sie in Christo geschichtlich in Erscheinung getreten ist, zu erklären. Das Opfer der halben, beziehungsweise ganzen Gottheit Christi ist, auf die Begreiflichkeit der geschichtlichen Person Christi gesehen, umsonst gebracht.[749]

Schriftwidrig wäre es endlich auch, wenn man die Erniedrigung als eine bloße Verbergung (κρύψις) und nicht auch zugleich als einen wirklichen Verzicht (κένωσις) auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit auffassen wollte. Will man sich nicht in die Verwirrung hineinziehen lassen, die an diesem Punkte in dem kryptisch-kenotischen Streit herrschte und auch aus der Dogmengeschichte nicht verschwunden ist, so ist zunächst nachdrücklich herauszustellen, in welchem doppelten schriftgemäßen Sinne von einer „Verbergung" der göttlichen Herrlichkeit im Stande der Erniedrigung geredet werden muß. Neuere Dogmengeschichtler reden oft so, als ob die Ausdrücke „Verbergung", „Heimlichhaltung", die die Konkordienformel vom Stande der Niedrigkeit gebraucht, „Doketismus" und einen unsachlichen Kompromiß zwischen „Schwaben und Sachsen" verrieten. Wenn die Schrift sagt, daß Christus in der Niedrigkeit durch göttliche Akte, zum Beispiel durch die Verwandlung des Wassers in Wein, seine göttliche Herrlichkeit offenbarte

747) Müller, S. 680, § 30; 684 f., § 51. 52. 53; 687, § 60; 696, § 96.
748) Chemnitz, De duabus nat., c. 33, p. 217.
749) Vgl. S. 133.

(ἐφανέρωσεν),[750] so lehrt sie damit, daß Christi göttliche Herrlichkeit — von diesen sporadischen Offenbarungsakten abgesehen — im Niedrigkeitsstande verborgen, verhüllt oder heimlich gehalten war. Mit andern Worten: Es ist Schriftlehre, daß der Besitz (κτῆσις) der göttlichen Herrlichkeit während des Erdenlebens Christi in der Regel verborgen war. Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Schauen wir auf Christum bei dem gelegentlichen Gebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit, wie bei der Verwandlung des Wassers in Wein und bei der Stillung des Sturmes, so gewahren wir, daß Christus auch bei diesem gelegentlichen Gebrauch nicht von göttlicher Herrlichkeit durchstrahlt war wie auf dem Berge der Verklärung, sondern in Knechtsgestalt, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος,* vor den Menschen dastand. So war auch der gelegentliche Gebrauch (χρῆσις) der göttlichen Herrlichkeit immer noch durch die Knechtsgestalt verborgen oder verdeckt. Die Knechtsgestalt verbarg den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit in dem Maße, daß es Böswilligen möglich war, Christi Wunder als ein Resultat satanischer Einwirkung darzustellen.[751] Die Herrlichkeitsgestalt auf dem Berge der Verklärung schauten nur drei Jünger, und diesen wurde noch Schweigen bis nach der Auferstehung auferlegt.[752] Es gibt also nach der Schrift im Niedrigkeitszustande nicht bloß einen verhüllten Besitz, sondern auch einen verhüllten Gebrauch (occulta *usurpatio*) der göttlichen Majestät. Es haben daher auch nicht nur Luther und die Schwaben, sondern auch Chemnitz und die Sachsen die Ausdrücke „Verbergung" und „Heimlichhaltung" zur Beschreibung des status exinanitionis gebraucht. Derselbe Sprachgebrauch ist daher auch ohne „Kompromiß" in die Konkordienformel übergegangen, wenn sie sagt, daß Christus die göttliche Herrlichkeit, die er seit seiner Empfängnis hatte, „im Stand seiner Erniedrigung heimlich gehalten und nicht allezeit, sondern, wann er gewollt, gebraucht hat".[753] Hierauf in neuerer Zeit hingewiesen zu haben, ist ein Verdienst Franks.[754] Abzuweisen ist es aber, wenn jemand die Erniedrigung so auffassen wollte, als ob Christus auf den vollen Gebrauch seiner göttlichen Majestät nicht wirklich verzichtet, sondern diesen vollen Gebrauch nur verheimlicht oder verborgen

750) Joh. 2, 11.
751) Matth. 12, 24 ff.
752) Matth. 17, 9.
753) Müller, S. 680, § 26.
754) Theol. der F. C. III, 217 f.

habe. Die Auffassung würde in Widerspruch treten zu der geschichtlichen Wirklichkeit der Knechtsgestalt, wie sie in der Schrift beschrieben ist und zur Ausrichtung der Erlösung auf dem Wege der satisfactio vicaria nötig war. Deshalb lehnten gerade auch die Tübinger in dem kryptisch-kenotischen Streit den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät für den Stand der Erniedrigung ab mit der Begründung, daß bei vollem Gebrauch der göttlichen Majestät Christi Leiden und Sterben und überhaupt das ganze Erlösungswerk unmöglich gewesen wäre.[755] Nach der Darstellung der Schrift war Christus nicht bloß scheinbar, sondern wirklich arm, hat er nicht bloß scheinbar, sondern wirklich an Weisheit zugenommen, hat er nicht bloß scheinbar, sondern wirklich etliche Dinge zuzeiten nicht gewußt, wurde er nicht bloß scheinbar, sondern wirklich an Gebärden als ein Mensch erfunden, wurde er nicht bloß scheinbar, sondern wirklich gefangen, ans Kreuz geschlagen und getötet. Alle diese geschichtlichen Zustände und Ereignisse des Erdenlebens Christi schließen einen nicht bloß scheinbaren, sondern wirklichen Verzicht auf den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit ein. Gerade auch Luther weist hier jeden Schein und bloße Verhüllung sehr energisch ab, wenn er in bezug auf Mark. 13, 32 bemerkt: „Ist nicht not hier die Glosse: ‚Der Sohn weiß nicht‘, das ist, er will's nicht sagen. Was tut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gewirkt.“[756] Ebenso die Konkordienformel, wenn sie sagt, daß Christus „wahrhaftig (revera) an aller Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen; darum (quare) er solche [göttliche] Majestät“ (die er „allerwegen gehabt“) „nicht allezeit, sondern wann es ihm gefallen, erzeiget (exercuit), bis er die Knechtsgestalt, und nicht die Natur, nach seiner Auferstehung ganz und gar hingeleget und in den völligen Gebrauch, Offenbarung und Erweisung der göttlichen Majestät gesetzet“.[757] — Ebenso ist es sachlich nicht zutreffend, wenn in dem kryptisch-kenotischen Streit die Tübinger als Vertreter einer bloßen Verhüllung (sola κρύψις) dargestellt werden. Schon Calov hat sich in dieser Beziehung der Tübinger angenommen. Calov sagt: „Die Herren Tübinger bekennen in Amica admonitione super decisione Saxonica, p. 70, daß Christus des vollen Ge-

---

755) Calov, Syst. VII, 625. 756) St. L. XII, 155.
757) Müller, S. 546, § 16.

brauchs der Majestät sich entäußert habe (se evacuasse), die Entäußerung sei nicht bloß eine Verhüllung (κρύψις). Sie stellen es p. 60 in Abrede, daß sie Christo nach der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät ohne jede Zurückziehung (absque ulla retractione) zuschreiben. . . . Denn auf diese Weise (sagen die Württemberger) wäre Christus schon von der Empfängnis an offenbar und in Herrlichkeit erhöht gewesen, hätte er die Gewalttaten von seiner menschlichen Natur abgehalten, und so hätte er weder leiden noch sterben können, wozu er doch in die Welt gekommen war."[758] Daß es sich in dem kryptisch-kenotischen Streit noch um andere Dinge als den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit im Stande der Erniedrigung handelte, wird aus dem folgenden Abschnitt klar werden.[759]

758) Syst. VII, 624 sq.

759) Es mag hier auch im Gegensatz zu landläufigen irrigen und halbwahren Darstellungen darauf hingewiesen werden, daß auch Schwaben wie Brenz und Andreä jeden bloßen Schein in bezug auf die Zustände und Ereignisse des irdischen Lebens Christi abgewiesen und einen wirklichen Nichtgebrauch der göttlichen Herrlichkeit im Stande der Niedrigkeit gelehrt haben. Brenz sagt: „‚Christus ward gleich wie ein anderer Mensch.‘ So heißt es deshalb, nicht als ob Christus nicht ein wahrer Mensch gewesen wäre, der aus einem Leibe und einer vernünftigen Seele besteht, sondern weil er nach der Weise der Menschen allerlei menschliche Schwachheiten an sich nahm: er wurde geboren, wuchs, nahm zu an Körperkraft und am Verstande, er bedurfte Speise und Trank, er hungerte, dürstete, saß, ging von Ort zu Ort. Er hätte nach der göttlichen Gestalt, die er hatte, sogleich von der Menschwerdung an nicht nur in einem himmlischen Leibe, der weder Speise noch Trank noch der örtlichen Bewegung bedurfte, sich sehen lassen, sondern auch die höchste Weisheit zur Schau tragen und in der Sprache der Engel reden können. Aber weil es die Zeit der Erniedrigung war, so wollte er gleich wie ein anderer Mensch werden und den menschlichen Schwachheiten unterworfen sein. . . . Geboren zu Bethlehem, hatte er keinen ehrenvollen Platz in der Herberge, sondern er wurde in den Stall verwiesen und in eine Krippe gelegt; ganz arm wanderte er umher und hatte nicht, da er sein Haupt hinlegte; zu Kranken gerufen, kam er wie ein Diener zum Herrn; er wusch der Jünger Füße, was ein Sklavendienst ist. Von den Obersten gefangen, empfing er viel Streiche wie ein Knecht. Was braucht's viel Worte? Jesaias nennt ihn einen Knecht aus des himmlischen Vaters Befehl." (De divina maiestate etc., p. 82; bei Frank III, 337 f.) Ferner sagt Brenz: „Seine Eltern brachten zu seiner Lösung nur ein Paar Turteltauben dar. Sie flohen mit ihm nach Ägypten und zogen ihn groß durch die Arbeit ihrer Hände. Alle diese Dinge gehören zum Knechtsstand (sunt servilia). Herangewachsen, hatte er keine Herrschaft (dominationem), sondern wurde anderer Menschen Diener. Er wanderte von Flecken zu Flecken, um das Evangelium zu predigen; er heilte der Menschen Krankheiten und wusch der Jünger Füße.

Der kryptisch-kenotische Streit.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts (1619—1627) wurde innerhalb der lutherischen Kirche zwischen den Tübinger und Gießener Theologen ein Streit über den Stand der Erniedrigung geführt.[760]

Das heißt wahrlich ein Knecht sein und nicht ein Herr. . . . Weil er der menschgewordene Sohn Gottes war, so hätte er auch nur himmlische Eigenschaften des Geistes und Leibes brauchen können, nämlich daß er im Geiste keine Traurigkeit, keine Furcht, keinen Schmerz empfunden und am Leibe keine Kälte, keinen Hunger, keinen Durst, keine Müdigkeit gefühlt hätte. . . . Aber er wollte um des Heils der Menschen willen den Menschen gleich werden, jedoch ohne Sünde. Deshalb hungerte er, dürstete er, vergoß er Schweiß, fror er, empfand er Schmerz und Traurigkeit, war er allen Übeln unterworfen und daher auch dem Tode." (Expl. in epist. ad Phil. zu Kap. 2, 7.) Ebenso sagen die Schwaben in ihrer „Erklärung" vom Jahre 1565 von Christo im Stande der Erniedrigung: Christus „hat nicht alles gewußt, nicht alles gesehen, nicht alles gehört, nicht alles getan, obwohl die Kraft Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist. — Also auch, da er wahrhaftig am Kreuz gestorben und im Grab gelegen, hat er mit seinen leiblichen Ohren nichts gehört, mit seinen leiblichen Augen nichts gesehen, mit seiner Zunge nichts geredet, noch auch sonst, was seine Majestät vermochte, getan, und hat dennoch der Sohn Gottes diesen Leib nicht verlassen, sondern persönlich mit ihm vereinigt geblieben und durch seinen Tod jetzt allein unsere Erlösung — dazu denn auch der Gehorsam, daß er dem Vater in der Knechtsgestalt gehorsam blieb, gehört — und damals sonst nichts in ihm wirken wollen, denn daß er seinen Leib erhalten, daß er die Verwesung nicht gesehen. . . . Gleicherweise, wenn ein Mensch schläft oder entzückt wird, so liegt sein Leib da, sieht, höret und redet der Mensch wahrhaftig nichts, er versteht nichts, weiß nichts um sich selbst noch andere Leute, solange er schläft, und bleibt doch ein wahrhaftiger, ganzer, persönlicher und vernünftiger Mensch; denn sein Leib und Seele sind beieinander, obgleich die Seele die obenerzählte Wirkung . . . keine im Schlaf hat". (Bei Thomasius, Christi Person und Werk[2] II, 368.)

760) Tübinger: Lukas Osiander, Melchior Nikolai, Theodor Thummius. Gießener: Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn. Verlauf des Streites und die Streitschriften bei Walch, Bibl. theol. II, 653 sqq.; deutsch: Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. K. I[2], 206 ff. Einige Streitschriften: Lukas Osiander, De Christi hominis apud omnes creaturas praesentia divina universali, 1620; Thummius, *Ταπεινωσιγραφία* sacra, 1624; Justus Feuerborn, *Κενωσιγραφία χριστολογική*, 1627. Darstellung der Geschichte des Streites von seiten der Gießener in Mentzers Necessaria et iusta defensio etc., 1624. Dagegen von seiten der Tübinger: Thummius, Acta Mentzeriana, hoc est, iusta et necessaria defensio contra primam partem iniustae et non necessariae defensionis Balthasaris Mentzeri, 1625. Auf Anordnung des Kurfürsten Johann Georgs von Sachsen erschien Solida verboque Dei et libro concordiae christianae congrua *Decisio* quattuor illorum inter aliquos theologos A. C. nuperrime controversorum capitum etc., 1624; auch deutsch, 1624. Ob Hoe

Beide Teile, auch die Gießener, erklärten festhalten zu wollen, daß Christo im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur der Besitz (κτῆσις) der göttlichen Majestät zukam. Die Gießener gehören also nicht in eine Klasse mit modernen Kenotikern wie Thomasius, die Christo im Stande der Niedrigkeit den Besitz der „relativen" göttlichen Eigenschaften nach der göttlichen Natur, und somit auch nach der menschlichen, absprechen. In dem Streit zwischen den Tübingern und Gießenern wurde vornehmlich darüber verhandelt, wie weit Christo nach der menschlichen Natur der Gebrauch (χρῆσις) der göttlichen Herrlichkeit zukomme, die seiner menschlichen Natur durch die unio personalis mitgeteilt war. Wenn gewöhnlich gesagt wird, daß die Gießener für eine wirkliche Entäußerung (κένωσις) des Gebrauchs, die Tübinger für eine bloße Verbergung (κρύψις) des Gebrauchs eingetreten seien, so ist damit der Sachverhalt sehr ungenau beschrieben.[761] Weil die Tübinger eine Zurückziehung (retractio) der göttlichen Herrlichkeit bei der Ausrichtung des hohepriesterlichen Amtes auf Erden, also in bezug auf die Ausrichtung des Erlöseramtes oder zur Leistung der satisfactio vicaria, lehrten, so lehrten sie so weit auch nicht eine bloße Verbergung (κρύψις), sondern einen wirklichen Verzicht (κένωσις) auf den Gebrauch der göttlichen Majestät. Thummius beschreibt die retractio ausdrücklich als ein Zurückziehen des Gebrauchs der Allmacht, retrahere *exercitium* omnipotentiae.[762] Die eigentliche Differenz betraf das königliche Amt Christi. Wenn nun in bezug auf diese Differenz die Frage so gestellt wurde: „Ob der Gottmensch Christus im Stande der Niedrigkeit nach seiner Mensch-

---

von Hoenegg oder Höpfner der Verfasser sei, war schon zu Walchs Zeiten streitig. Der teilweise allerdings recht schwachen Decisio setzte Thummius eine Amica admonitio super decisione etc., 1624, entgegen, wogegen sich die Sachsen in Necessaria et inevitabili apologia etc., 1625, verteidigten. Der Ingolstadter Jesuit Laurentius Forerus suchte über diesen Streit unter den Lutheranern in der Schrift Bellum ubiquitisticum, vetus et novum, 1627, zu spotten; dieselbe Schrift erschien deutsch unter dem Titel: „Alter und neuer Katzenkrieg von der Ubiquität", 1629. Dem Jesuiten antwortete Andreas Keßler in Solida et modesta responsione ad bellum ubiquitisticum Foreri, 1629.

761) Auch Philippis Darstellung (IV, 1, S. 280 ff.) ist ungenau.

762) Baumgarten, Streitigkeiten II, 314. Die Tübinger gebrauchten auch den Ausdruck „Entleerung", evacuatio, und beschrieben diese näher als evacuatio *reflexiva* usus interni divinae maiestatis in iis rebus, quae opus *redemptionis* hominum impedire potuissent, positiv als voluntaria praestatio obedientiae activae et passivae, cum poenarum nostrarum appropriatione. (Decisio Sax., p. 81; Baumgarten III, 488.)

heit den Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum regiert habe",[763] so ist in bezug auf die so gestellte Frage weder mit Ja noch mit Nein zu antworten, sondern auf Teilung der Frage zu dringen. Es ist entschieden festzuhalten, daß Christus in statu exinanitionis auch nach der Menschheit den Kreaturen gegenwärtig war (praesentia Christi secundum humanitatem apud omnes creaturas etiam in statu exinanitionis). Selbstverständlich nicht nach der sichtbaren, räumlichen Weise, wie er zu Bethlehem in der Krippe und zu Jerusalem im Tempel war, sondern nach der „dritten", „übernatürlichen, göttlichen Weise", nach welcher er mit Gott eine Person ist. Es darf nie vergessen werden: Weil die Menschheit Christi in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist, so ist sie eo ipso überall dort, wo die Person des Sohnes Gottes ist. Es gibt nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes, also auch im Stande der Erniedrigung, keinen Sohn Gottes außerhalb seiner menschlichen Natur (extra carnem). Diese Tatsache ist mit dem Begriff der Menschwerdung gegeben, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, und kommt noch besonders nachdrücklich darin zur Aussage, daß in der menschlichen Natur Christi als ihrem Leibe die ganze Fülle der Gottheit wohnt.[764] Wo wir den Sohn Gottes — auch im Stande der Erniedrigung — in seinem Sein in der Welt hinsetzen, da müssen wir ihn innerhalb seiner Menschheit (intra carnem) bleiben lassen, es sei denn, daß wir die unio personalis in eine bloße unio mystica oder sustentatio umsetzen, das heißt, aufgeben wollten. Diese Wahrheit, nämlich die Gegenwart Christi bei den Kreaturen nach der Menschheit auch im Stande der Niedrigkeit, bringt die Konkordienformel in den bekannten Worten Luthers zum Ausdruck: „Nun Christus ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist,[765] so muß folgen, daß er auch nach der dritten, übernatürlichen Weise sei und sein möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit, nicht nach der ersten, leiblichen, begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen, göttlichen Weise. . . . Und wo du einen Ort zeigen

---

763) So Balthasar Mentzer in Necessaria et iusta defensio. Opp. II, 1319; bei Gieseler III, 2, 328.

764) Joh. 1, 14; Kol. 2, 9.

765) Wen dieser Ausdruck befremdet, der denke an Kol. 2, 9.

würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet. . . . Nein, Gesell, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen; es ist eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht von sich."[766] Zweierlei Leute nur können von ihrem falschen Standpunkt aus die praesentia Christi apud creaturas secundum humanitatem leugnen. Erstlich die Reformierten, insofern sie den Sohn Gottes auch nach seiner Menschwerdung nicht weniger außerhalb als innerhalb seiner menschlichen Natur sein lassen[767] und damit die unio personalis fahren lassen. Sodann die modernen Kenotiker, weil diese auf den wunderlichen Gedanken gekommen sind, daß der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur seine Weltstellung preisgegeben oder sich von den Kreaturen durch Ablegung der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zurückgezogen habe. Denn war der Sohn Gottes im Stande der Niedrigkeit minus Weltstellung, speziell minus Allmacht und Allgegenwart, nach seiner göttlichen Natur, so konnte er selbstverständlich auch die in seine Person aufgenommene menschliche Natur nicht den Kreaturen gegenwärtig setzen. Wer aber mit dem Extra Calvinisticum und der modernen Kenosis unverworren bleiben will, der darf die Wahrheit, daß Christus im Stande der Niedrigkeit auch nach der Menschheit den Kreaturen gegenwärtig war, weder leugnen noch an derselben herumdeuteln. Insofern dies innerhalb der lutherischen Kirche im kryptisch-kenotischen Streit und auch später geschah, blieb man hinter Schrift und Bekenntnis zurück. Man geriet auch in Widerspruch mit sich selbst, sofern man doch die unio personalis festhalten und das Axiom bekennen wollte, worin dem reformierten Irrtum gegenüber die unio personalis zum Ausdruck kommt: Neque caro extra λόγον, neque λόγος extra carnem.[768]

766) Müller, S. 693, § 83. 84. 767) Das Extra Calvinisticum.

768) Das Richtige haben von den späteren Theologen Calov (Syst. VII, 619. 624), Scherzer (Syst., 237 sqq.), Hollaz (De pers., qu. 58); ebenso C. F. W. Walther (Baier III, 62. 63). — Daß die praesentia ad λόγον oder die unio personalis sich nicht von der praesentia ad creaturas scheiden lasse, kann man an Gerhard sehen. Gerhard wiederholt auch die Redeweise, daß die persönliche Vereinigung der Naturen an sich kein Verhältnis zu den Kreaturen setze, da die persönliche Vereinigung auch denkbar sei, wenn man sich die Kreaturen als nicht vorhanden vorstelle. Sobald aber Gerhard daran geht, die persönliche Vereinigung oder praesentia ad λόγον zu beschreiben, bringt er in seine Beschreibung sofort die Gegenwart bei den Kreaturen hinein. Er sagt (De pers., § 218): „Weil Christi Fleisch sogleich im ersten Moment der Inkarnation in die Person

Der andere Teil der Frage, ob Christus schon im Stande der Niedrigkeit auch nach seiner Menschheit das ganze Universum regiert habe, ist mit Nein zu beantworten, wenn der Sinn der Frage der ist, ob die Menschheit Christi im Stande der Niedrigkeit schon in demselben Grade wie im Stande der Erhöhung, also *plena* maiestatis usurpatione, an der Weltregierung beteiligt war, nur mit dem Unterschiede, daß das, was in der Niedrigkeit heimlich (latenter) sich vollzog, im Stande der Erhöhung nach außen hin offenbar wurde. Weil aber an diesem Punkt in dem kryptisch-kenotischen Streit und darüber hinaus Versehen nach beiden Seiten hin vorliegen, so gilt es, die Weltstellung Christi nach der menschlichen Natur vor und nach der Erhöhung auf Grund der Schrift zu beschreiben.

Auch im Stande der Niedrigkeit kommt Christo nach der menschlichen Natur eine Weltstellung zu. Erstlich insofern, als Christi in der Niedrigkeit vollbrachte Wunderwerke sich durch seine menschliche Natur vollzogen. Wenn Christus Wasser in Wein verwandelte, den Sturm stillte, die Fische ins Netz trieb, Tote auferweckte, so war das sicherlich eine gewaltige Machtwirkung auf Welt und Natur. Diese Machtwirkung aber vollzog sich nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner menschlichen Natur und insofern durch dieselbe. Und zwar war das ein „durch", nicht wie bei Wunder tuenden Propheten und Aposteln, wie die Reformierten lehren,[769] sondern ein „durch", wobei die menschliche Natur Christi instrumentum *per-*

---

des Logos erhoben und mit ihm persönlich geeint wurde, so ist nach geschehener Inkarnation weder der Logos außerhalb des Fleisches noch das Fleisch außerhalb des Logos, und daher ist der Logos nie und nirgends von seinem Fleische getrennt, noch das Fleisch vom Logos gesondert, sondern, wo" (nämlich in der Welt) „du den Logos hinsetzest, dort" (nämlich in der Welt) „mußt du auch das Fleisch hinsetzen, damit nicht eine nestorianische Zertrennung der aus beiden Naturen bestehenden Person eingeführt werde, wie der selige Luther in dem Buch ‚Daß diese Worte „Das ist mein Leib" noch feststehen' redet." Zugegeben, daß man sich die Kreaturen bei der unio personalis wegdenken könne, so darf man doch bei dem Wegdenken nicht vergessen, daß trotzdem die Kreaturen da sind und da bleiben, und der Sohn Gottes nicht bei einer weggedachten Welt, sondern bei einer tatsächlich existierenden Welt eine menschliche Natur in seine Person aufgenommen und damit überall dort bei den Kreaturen hingesetzt hat, wo seine Person ist. Kurz, es liegt ein bloßes Spielen mit Worten vor, wenn spätere Dogmatiker im Gegensatz zu Luther und der Konkordienformel von der sogenannten praesentia intima die praesentia apud creaturas trennen wollen. Dies weisen Scherzer und Hollaz klar nach.

769) Die ausführliche Darlegung S. 288 ff.

sonaliter coniunctum, instrumentum **συνεργόν**, **nicht bloß instrumentum** **ἄεργον** war. Hierin stimmen alle lutherischen Lehrer überein. Dies wollte auch die Decisio Saxonica festhalten, wenn sie betonte, daß Christus im Stande der Erniedrigung seine Wunder „secundum *utramque* naturam“, also auch nach der menschlichen Natur, getan habe.[770] Aber nicht bloß die nur gelegentliche göttliche Machtwirkung in den Wundern Christi, sondern auch die andauernde und ununterbrochene göttliche Welterhaltung und Weltregierung (continua et incessans conservatio et gubernatio mundi), die Christus in der Niedrigkeit von sich aussagt: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch“,[771] vollzog sich nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner menschlichen Natur und in dem Sinne auch durch die menschliche Natur. Wie es kein Sein des Sohnes Gottes außerhalb der menschlichen Natur im Stande der Niedrigkeit gibt, so gibt es auch keine göttliche Wirkung, also auch keine Welterhaltung und Weltregierung des Sohnes Gottes im Stande der Niedrigkeit, außerhalb seiner menschlichen Natur. Auch die christliche Kirche versteht das. Wenn sie singt: „Er ist ein Kindlein worden klein, der alle Ding' erhält allein“, so meint sie das nicht als bloße Redeweise, das heißt, sie bezieht die Erhaltung aller Dinge nicht bloß auf die göttliche Natur mit Ausschluß der menschlichen oder mit Ausschluß des Kindes, sondern sie läßt an diesem Werk auch das „Kindlein klein“ teilhaben. Und dies ist die Wahrheit an der Redeweise der Tübinger, daß auch das Kindlein in der Krippe die Welt regiert habe. Es ist als eine Entgleisung der Decisio Saxonica zu bezeichnen, wenn sie die Worte Christi: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch“ nur auf die einzelne Handlung (particulare opus) der Heilung des Bethesdakranken und nicht auf die dauernde Wirkung in der Welt beziehen will.[772] Die Decisio

770) Decisio Saxonica, p. 53: Extra omnem aleam dubitationis versatur, quod eiusmodi miracula Christus secundum *utramque* naturam fecerit. (Vgl. Calov VII, 629.)

771) Joh. 5, 17.

772) Decisio, l. c. — Das Richtige hat Calov getroffen (Biblia Illust., zu Joh. 5, 17): Cum prius illud de *Patre* explicetur semper operante inde a creatione usque in hunc diem conservando res conditas, omnino etiam hoc posterius de *Filio*, utpote de quo idem eadem ratione offertur similiter intelligendum erit, neque tantum *ad miracula restringendum* Sabbato edita, aut de imitatione exempli Patris explicandum, sed de identitate ope-

setzt sich dadurch in Widerspruch nicht nur zum Kontext,[773] sondern auch zu ihrer eigenen Bekämpfung des Extra Calvinisticum. Jede Lehre, nach welcher der Sohn Gottes Werke wirkt außerhalb seiner menschlichen Natur, ist außerhalb der Schrift und der lutherischen Lehre gelegen.

Hier erhebt sich nun aber mit Macht die Frage nach dem Unterschied der Stände. Wenn jede Machtwirkung, also auch die Machtwirkung auf die Welt im Stande der Niedrigkeit, sich innerhalb und in dem Sinne auch durch die menschliche Natur vollzog, wie unterscheidet sich dann noch der Stand der Erhöhung von dem Stand der Erniedrigung? Es ist zu sagen: Dem Stande der Erhöhung gehört eigentümlich und unterscheidend an die sessio ad dextram Dei, das heißt, eine göttliche Allmachtswirkung durch die menschliche Natur in dem Grade oder in der Fülle, daß die menschliche Natur dadurch die *plena* usurpatio maiestatis divinae hat, von der göttlichen Herrlichkeit völlig durchstrahlt und auf den Herrscherthron in Welt und Kirche gesetzt ist (inthronisatio Christi secundum humanam naturam). Hierher gehören die oft bei Chemnitz wiederkehrenden Darlegungen, in denen der Unterschied der Stände dahin bestimmt wird, daß die Gottheit ihre Majestät im Stande der Niedrigkeit weniger oder unvollständig, im Stande der Erhöhung mehr oder vollkommen in die angenommene menschliche Natur einströmen oder zur Geltung kommen läßt.[774] Das „mehr" oder „vollständig" für den Stand

---

rationis, quia una est operandi potentia, una operatio Patris et Filii, quod ex hoc loco Veteres contra Arianos evicerunt.

773) V. 19: Ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.

774) Es genügt, hierüber Kap. 33 in „De duabus naturis" nachzulesen, wo es zum Beispiel heißt: Exinanitio Phil. 2. non significat privationem, ablationem, despoliationem . . . plenitudinis divinitatis, quae in Christo corporaliter habitavit ab ipso momento conceptionis, sed respicit *usum* seu usurpationem eius, quod scilicet *infirmitate tecta* non semper tempore exinanitionis in humana natura Christi *luxerit* et per eam *plene ac manifeste se exseruerit,* virtutem enim divinam praesentem et corporaliter inhabitantem ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi *paulisper retrahens et retinens* . . . permisit naturales proprietates et reliquas assumptas infirmitates quasi solas in humana sua natura *praevalere, praedominari* et se exserere. Ferner: In illa natura, in qua divinitas λόγου propter hypostaticam unionem super omnia excellentissimo modo lucere et operari debebat, gloriam, potentiam et *operationem suam* tempore exinanitionis quasi infirmitatibus tectam occultavit et *ab opere,* sicut Ambrosius loquitur, *retraxit,* ut tantum naturales proprietates et infirmitates

der Erhöhung besteht in dem Gesetztsein zur Rechten Gottes. Es war daher nicht schriftgemäß geredet, wenn die **Tübinger** und vorher schon **Brenz** Christo nach der menschlichen Natur die sessio ad dextram Dei schon im Stande der Niedrigkeit zuschreiben wollten.[775] Das „Im-Himmel-Sein“ (esse in coelo) kommt Christo auch schon im Stande der Niedrigkeit zu.[776] Das „Sitzen zur Rechten“ hingegen gehört nur dem Stande der Erhöhung an.[777] Denn wie die

---

in assumta carne inesse et *praedominari viderentur*, idque non tantum externa facie coram hominibus, verum etiam *coram ipso Deo*. . . . Per sessionem vero ad dextram Dei ingressus est in *plenariam* et *manifestariam* usurpationem et ostensionem eius potentiae, virtutis et gloriae Deitatis, quae tota plenitudine personaliter in assumta natura ab initio unionis habitavit, ut nunc non amplius, sicut in exinanitione, *se contineat, retrahat et quasi lateat*, sed ut in assumta, cum assumta et per assumtam humanam naturam *plene, manifeste* et *gloriose* exserat. (p. m. 216—218.) Ebenso **Hollaz** (De statu exin., qu. 110): Christus communicatam carni suae maiestatem divinam non semper *eodem modo* exseruit, sed a conceptione usque ad mortem et sepulcrum eiusdem plenum usum *retraxit* et inhibuit, vivificatus autem ad dextram Dei eandem *plene usurpavit.* Ex quo oritur duplex Christi status.

775) Melchior Nikolai (bei Quenstedt II, 560): Christum secundum humanam naturam iam inde a primo conceptionis momento *sedisse ad dextram Dei Patris*, non quidem modo gloriose maiestatico, sed sine illo et sub forma servi. Ebenso redet **Brenz** in seinem Katechismus: Quod attinet ad humanitatem Christi, consedit quidem ipsa rei veritate ad dextram Dei, quam primum Verbum caro factum est. Una enim est persona, Deus et homo, revelatione autem et glorificatione non ante dicitur ad dextram Dei consedisse, quam resurrexit a mortuis et ascendit ad coelum. (Catechismus. Viteb. 1594, p. 189.)

776) Daß es durchaus schriftgemäß sei, Christo im Stande der Niedrigkeit auch nach der menschlichen Natur ein **Sein** im Himmel zuzuschreiben, wurde bereits ausführlich nachgewiesen (S. 231 ff.). Wenn Quenstedt die Redeweise: „Christus sei schon damals in den Himmel aufgestiegen, als er in Gott aufgenommen wurde“ in der Antithese unterbringt (II, 560), so ist das nicht korrekt. Aber dies Sein im Himmel **im Niedrigkeitsstande** ist nicht gleichbedeutend mit der sessio ad dextram Dei. Diese Bedeutung gewinnt es erst durch die betreffende Näherbestimmung wie 1 Petr. 3, 22: *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν κτλ.*

777) **Luther** (St. L. VII, 2104): „Nach seiner Auffahrt hat er“ (Christus nach der Menschheit) „angefangen, da“ (zur Rechten Gottes) „zu sitzen. Zuvor hat die Menschheit da nicht gesessen.“ **Calov**: Docet Scriptura, Christum non a primo conceptionis momento, ut Domini Wuertembergici volebant, sed in ascensione demum ad dextram Dei exantlatum esse, Marc. 16, 19; Eph. 1, 21; 4, 10. At quid aliud sessio ad dextram Dei quam plenissimum illud in coelo et terra dominium importat? (Systema VII, 626.)

menschliche Natur Christi bei den vorübergehenden Wunderwirkungen (opera particularia), zum Beispiel bei der Stillung des Sturmes, in Knechtsgestalt blieb, so blieb sie auch in Knechtsgestalt und unverklärt bei ihrer Teilnahme an der Weltregierung, die nach Joh. 5, 17 schon im Stande der Niedrigkeit statthatte. Die Worte Joh. 17, 5: „Nun verkläre mich (*δόξασόν με*) du, Vater, bei dir selbst mit der Klarheit (*τῇ δόξῃ*), die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war“ handeln von einer Verherrlichung, die erst durch die Erhöhung eintritt. Zugleich ist an dieser Stelle die Verherrlichung als eine solche beschrieben, die sich nicht bloß auf ein Offenbarwerden nach außen bezieht, sondern auch auf den Zustand der menschlichen Natur selbst geht. Nun erst wird die menschliche Natur Christi in der Fülle von der göttlichen Herrlichkeit durchdrungen und durchstrahlt, daß sie, unter völliger Beseitigung der Knechtsgestalt, auf den Thron der Weltherrschaft gesetzt ist. Dies scheinen auch die Schwaben gemeint zu haben, wenn sie, wie Brenz, zu „revelatione“ hinzusetzen: et *glorificatione:* „Der Offenbarung und Verherrlichung nach wird von Christo das Sitzen zur Rechten Gottes nicht eher ausgesagt, als bis er von den Toten auferstanden und gen Himmel gefahren war.“ [778]) Aber ihre Redeweise, daß Christo schon in statu exinanitionis die sessio ad dextram Dei zukomme, war nicht schriftgemäß und hat zu Verwirrungen bei ihnen selbst und noch mehr bei andern Anlaß gegeben.

Urteile über den kryptisch-kenotischen Streit.

Was ist von dem kryptisch-kenotischen Streit zu halten? Der streitbarste und ohne Zweifel scharfsinnigste Theolog des 17. Jahrhunderts, Calov, urteilt: „Vielleicht differierten die Herren Gießener und die Herren Tübinger nur in der Redeweise“ (fortassis modo loquendi tantum differebant).[779]) Dies Urteil begründet er so: „Jene [die Gießener] behaupteten, Christus habe im Stand der Entäußerung sich wahrhaft entäußert, aber nur hinsichtlich des Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit;[780]) diese aber [die Tübinger]

---

778) Vgl. Calov VII, 625. 779) Syst. VII, 618 sq.

780) Die Gießener behaupteten auch, daß sie das Allenthalbensein Christi nach der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung (propinquitatem carnis Christi ad creaturas substantialem) nicht leugnen wollten. Sie wollten es aber nicht Allgegenwart nennen. (Vgl. Scherzer, Syst., S. 233.)

stellten nicht in Abrede, daß Christus sich wahrhaft entäußert habe,[781] sondern ihre Behauptung ging dahin, daß Christus die allgemeine Herrschaft im Himmel und auf Erden verborgen geführt habe,[782] was unbeschadet der Orthodoxie von den Herren Gießenern so weit zugegeben werden konnte, daß die κτῆσις oder der Besitz der göttlichen Herrlichkeit verborgen gewesen sei und auch nicht hinsichtlich der χρῆσις oder des Gebrauchs sich überall und ununterbrochen kundgegeben habe.[783] Sie hätten meiner Ansicht nach sich leicht einigen können, wenn sie sich in der Hitze des Streites nur recht verstanden hätten. Denn daß Christus göttliche Allmacht und Allwissenheit der Potenz nach (actu primo) besessen habe, leugneten die Herren Gießener nicht; ebenso leugneten sie nicht, daß Christus diese Eigenschaften tatsächlich (actu secundo) gebraucht habe, wenn auch nicht so vollkommen und immerwährend, besonders wenn von den Herren Gießenern die Allgegenwart im Stande der Erniedrigung hinsichtlich des Ungetrenntseins von den Kreaturen (quantum ad ἀδιαστασίαν) zugegeben wurde." Calovs Ausführungen über den Stand der Erniedrigung gehören zu den Teilen seiner Dogmatik, die die Spuren der Flüchtigkeit an sich tragen, während Quenstedt demselben Gegenstand eine sehr ausführliche und sorgsame Bearbeitung gewidmet hat.[784] Aber Calovs unvollständige Behandlung des Streites ist doch sachlicher und unparteiischer als die Quenstedts. Calov tadelt einerseits an den Württembergern, daß sie wider die Schrift von einem Sitzen zur Rechten Gottes a primo conceptionis momento redeten;[785] andererseits hält er den Gießenern vor, daß man „unbeschadet der Orthodoxie" auch von einem verborgenen Gebrauch der göttlichen Majestät in bezug auf die allgemeine Weltregierung reden könne. Freilich hätte Calov auch in seiner Dogmatik[786] ausdrücklich auf die Entgleisung der Gießener hinweisen sollen, wenn diese Joh. 5, 17 („Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch") nicht auf die allgemeine Welt-

781) Die Tübinger sagten, Christus habe sich in Wahrheit entäußert oder entleert in all den Dingen, die das Erlösungswerk, nämlich die Leistung der obedientia activa und passiva, hätten hindern können. (Baumgarten, Streitigk. III, 488.)

782) Die Tübinger beriefen sich dafür mit Recht auf Joh. 5, 17.

783) Das Versehen der Gießener bestand nur darin, daß sie den Versuch machten, das ἐργάζεσθαι nur auf die Wunderheilung zu beziehen.

784) Systema II, 476 sqq. 557 sqq.

785) L. c., p. 626.

786) Vgl. seine Ausführung zu Joh. 5, 17 in seiner Biblia Illustrata.

regierung beziehen oder doch Christi menschliche Natur davon ausschließen wollten. Calov weist schließlich mit Recht auch darauf hin, daß das, was die „Decisio Saxonica“ als Hauptstreitpunkt aufstellte, von den Württembergern nicht geleugnet wurde.[787] — Auch Gerhards Ausführungen in der Dogmatik über den kryptisch-kenotischen Streit sind sehr reserviert gehalten.[788] Er wollte auch einer Verurteilung der Tübinger nicht zustimmen.[789]

Was das Urteil neuerer Theologen betrifft, so sehen die meisten in dem Streit der Tübinger und Gießener einen Beweis dafür, „daß es so nicht weiter gehen konnte“, das heißt, daß man in der Christologie die alten Pfade verlassen und ein Neues pflügen müsse. Semikenotiker wie Thomasius behaupten, die Kenosis der Württemberger und der Gießener gehe nicht weit genug. Die Kenosis des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften nach der menschlichen Natur müsse zu einer Kenosis des Besitzes der wirkenden göttlichen Eigenschaften nach der göttlichen Natur fortgebildet werden. Nur so sei ein wahrhaft menschliches Leben Christi auf Erden denkbar. Die Pankenotiker halten diese Fortbildung für unzureichend und fordern, daß auch das göttliche Ich des Sohnes Gottes der „Denkbarkeit“ als Versöhnungsopfer dargebracht werde durch Umsetzung des göttlichen Ich in ein menschliches Ich. Die neueren Unitarier wollen mit den Metamorphosen der Gottheit, die die Kenotiker annehmen, nichts zu tun haben. Sie sehen aber in dem kryptisch-kenotischen Streit eine Bestätigung ihrer Forderung, mit der „Zweinaturenlehre“ überhaupt zu brechen, den Menschen Christus eigenpersönlich existieren zu lassen und die „Gottheit“ Christi darin zu finden, daß Gott in dem Menschen Christus nur in „einzigartiger“, „absoluter“ Weise „gewirkt“ oder „sich offenbart“ habe.[790] Daß alle diese Fortbildungsversuche in Widerspruch treten zu der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie in der Schrift bezeugt vorliegt, glauben wir genugsam dargetan zu haben. Wir unsererseits sehen in dem kryptisch-kenotischen Streit einen Beweis für die Tatsache, daß Lutheraner mit schlechtem Erfolg sich bemühen, in der Christologie und speziell auch in der Ständelehre uneinig zu sein, solange sie auf der gemeinsamen biblisch-lutherischen Basis bleiben wollen. Diese Basis ist die unio personalis von Gott und Mensch in Christo, das heißt, die Tatsache, daß dem

787) L. c., p. 624. 625.
788) Loci, De pers., § 218. 316.
789) Wagenmann, RE.[2] VII, 644.
790) Ritschl, Harnack, auch Seeberg.

Sohne Gottes nach der Menschwerdung kein Sein und kein Wirken außerhalb seiner menschlichen Natur (extra carnem) zukommt, und somit das Extra Calvinisticum in jeder Beziehung abzuweisen ist. Wenn Lutheraner dennoch uneins werden, so kann dies nur daher kommen, daß sie infolge der persönlichen Erregung, die ein Streit leicht erzeugt — Calov sagt: „propter aestum disputationis“ —, die eigene rechte Position in diesem oder jenem Punkte aus den Augen verlieren. Dies war bei den Gießenern und bei den sächsischen „Decisores“ sowie bei späteren Theologen der Fall, wenn sie a) Christi praesentiam apud creaturas secundum humanitatem teils leugneten, teils doch nicht Allgegenwart nennen wollten, b) Neigung zeigten, Christum nach der menschlichen Natur von der Welterhaltung und Weltregierung ganz auszuschließen (regnavit mundum *non mediante carne*). Beides taten sie im Widerspruch mit der eigenen Lehre von der unio personalis, wonach dem Sohne Gottes nach der Menschwerdung kein Sein und keine Wirksamkeit außerhalb seiner Menschheit (extra carnem) zukommt, im Widerspruch mit der eigenen Verwerfung des Extra Calvinisticum und im Widerspruch mit ausdrücklichen Schriftaussagen.[791] Dies war der Hauptanstoß, den die Tübinger an der Stellung der Gießener nahmen.[792] Freilich vollzogen die Gießener sofort eine teilweise Selbstkorrektur durch das Zugeständnis, daß Christus ohne Zerstörung seiner Knechtsgestalt solche Eingriffe in das Reich der Natur und die Weltregierung, wie sie in den Wundern Christi (der Speisung der Fünftausend, der Stillung des Sturmes usw.) vorliegen, auch nach der menschlichen Natur vollzogen habe. Die Absicht war auf beiden Seiten eine gute. Die Gießener waren bestrebt, die Niedrigkeit oder Knechts-

791) Joh. 3, 13; 5, 17.

792) Über die Tendenz der Stellung der Tübinger spricht sich Thummius im Jahre 1625 am Ende einer kleinen Schrift so aus: „daß hierdurch der Schuldigkeit nach gesucht und erhalten wird, daß er [der liebe Heiland Christus] sowohl im Stand seiner Erniedrigung als Erhöhung bei allen Kreaturen in der Person ganz und in allen seinen Amtsverrichtungen unzertrennt verbleibe, beneben diese Lehre also beschaffen, daß sich darunter kein Nestorianer, Jesuit, Calvinist . . . noch einiger anderer Schwärmer . . . aufhalten und verbergen kann, als ist am sichersten, man unterlass' alles unnötige Skrupulieren, Forschen und Disputieren, gebe Christo JEsu die Ehr' und verbleibe bei jetzt gewiesener Einfalt, damit die Schwachen im Glauben nicht geärgert, die Widersacher nicht erfreuet, und das Band des Friedens mit so hohem Abbruch der Kirche Gottes nicht allerdings aufgelöst und zerrissen werde“. (Kurzer und einfältiger Bericht etlicher strittigen Fragen usw. Tübingen 1625, S. 16.)

gestalt Christi zu wahren. Nur verloren sie aus den Augen, daß wir Menschen nur auf Grund der Schriftaussagen bestimmen können, wieviel Gebrauch der göttlichen Majestät sich mit der Selbstentäußerung oder Knechtsgestalt verträgt. Andererseits waren die Tübinger bestrebt, die unio personalis auch im Stande der Erniedrigung zu wahren. Sie traten mit Recht dafür ein, daß dem Sohne Gottes nach seiner Menschwerdung weder ein esse noch ein operari außerhalb der Menschheit zukommt. Aber sie waren nicht berechtigt, aus der unio personalis zu folgern, daß Christo die sessio ad dextram Dei schon im Stande der Erniedrigung zukomme, da die Schrift das Sitzen zur Rechten Gottes Christo erst im Stande der Erhöhung zuschreibt.

Wer den Streit angefangen habe, fällt für die Sache selbst wenig ins Gewicht. Baumgarten sieht die Schuld auf seiten der Tübinger, die mit ihrer Lehre von der „Verbergung" der göttlichen Majestät im Stande der Niedrigkeit den Widerspruch der Gießener hervorgerufen hätten.[793] Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die „Verbergung" der göttlichen Majestät im Stande der Niedrigkeit durch die Konkordienformel doctrina publica in der lutherischen Kirche war,[794] und zwar nach dem Vorgange von Luther und Chemnitz. Wenn wir auf den seit 1619 öffentlich gewordenen Streit sehen, so urteilt Wagenmann[795] historisch richtiger, daß dieser Streit durch Balthasar Mentzer von Gießen veranlaßt wurde, und zwar durch eine Äußerung über die Allgegenwart Gottes. Mentzer hatte nämlich im Streit mit den Reformierten sich dahin geäußert, daß die Allgegenwart Gottes nicht als ein Allenthalbensein (adessentia simplex), sondern stets als ein Allenthalbenwirken (omnipraesentia *operativa*) zu definieren sei. Mentzer widersprachen zunächst seine eigenen Kollegen, die Gießener Theologen J. Winkelmann und J. Gisenius. Der Streit wurde auf Betreiben des Landgrafen Ludwig von Hessen durch die Erklärung beigelegt, daß Wesen und Wirkung der göttlichen Allgegenwart nicht zu trennen seien. Da hätte die Sache ruhen können. Aber Mentzer war nicht befriedigt. Er wandte sich um ein Gutachten an den Kanzler der Universität Tübingen, Matthias Hafenreffer. Hafen-

793) Theol. Streitigk. II, 313 f.

794) Müller, 680, § 26: „Welche Majestät er . . . im Stand seiner Erniedrigung heimlich gehalten."

795) RE.[2] VII, 641 f.

reffer scheint Bedenken gehabt zu haben, sich mit der Sache zu befassen. Er ließ sie fast zwei Jahre liegen. Aber Mentzer wiederholte sein Gesuch um ein Gutachten. Und nun kam ein Gutachten, das gegen Mentzer ausfiel. Auch das Stuttgarter Konsistorium hatte dem Wunsche Ausdruck gegeben, D. Mentzer möchte die geplagte Kirche mit solcher „Neuerung" verschonen. Es folgten noch theologische Korrespondenzen. Aber bald wurde die Sache in öffentlichen Streitschriften behandelt. Beide Teile behaupteten, daß der andere zuerst in die Öffentlichkeit gegangen sei. Die Tübinger widersprachen sowohl der Definition Mentzers, daß die Allgegenwart Gottes stets als wirkende Allgegenwart aufzufassen sei, als auch dem Schluß, den Mentzer aus seiner Definition zog, daß Christo nach der Menschheit im Stande der Niedrigkeit göttliche Allgegenwart nicht zukomme. Sie hielten Mentzer vor, daß er mit seinen Behauptungen die *unio personalis* als Grund (fundamentum) der Allgegenwart Christi nach der Menschheit beiseiteschiebe und so gegen die unio personalis verstoße. Dieselben Fragen tauchen dann wieder in der „Decisio Saxonica" auf, die die Fragen schon in den Titel aufgenommen hat.[796] Was ist von diesen Fragen zu halten? Die Frage, ob die göttliche Allgegenwart als göttliches Allenthalbensein (omnipraesentia, adessentia simplex) oder als göttliches Allenthalbenwirken (omnipraesentia operativa) zu definieren sei, enthält einen falschen Gegensatz. Es ist zu sagen: Überall, wo Gott wirkt, da ist Gott auch. Gott wirkt nie in absentia.[797] Was das Wirken des allgegenwärtigen Gottes auf die Kreaturen betrifft, so ist auf Grund der Schrift zu sagen: Überall, wo Gott ist, da wirkt er, oder läßt er sein Wirken ruhen (retrahit, suspendet operationem) nach seinem Wohlgefallen (quando voluit). Wir können auf Grund der Schrift nicht sagen, daß Gott, wo er ist, auch in

796) Solida verboque Dei et libro Concordiae christianae congrua Decisio quatuor illorum . . . controversorum capitum principaliorum de vera descriptione et fundamento praesentiae Dei eiusque Filii Iesu Christi apud creaturas, nec non de incessante et plenario dominio Christi secundum humanam naturam in statu humiliationis, et quid humiliatio, exinanitio et evacuatio Christi sit. In der deutschen Ausgabe: „Von eigentlicher Beschreibung, auch vom Hauptgrund der Gegenwart Gottes und seines Sohnes JEsu Christi bei den Kreaturen, ingleichen von der stetwährenden und völligen Regierung Christi nach seiner menschlichen Natur im Stand der Erniedrigung, und was die Erniedrigung und Äußerung Christi sei."

797) Ps. 139, 7—10; Apost. 17, 27. 28. Gegensatz gegen einige Reformierte. Vgl. Baier, ed. Walther, II, 23.

jeder Hinsicht wirken müsse. Freilich wirkt Gott stets insofern, als die Kreaturen allein durch Gottes Wirken in Existenz und in ihrer natürlichen Tätigkeit erhalten werden.[798] Aber in anderer Hinsicht schreibt die Schrift Gott auch ein Ruhen oder ein Suspendieren der Wirkung, ein ἡσυχάζειν, zu. Gott war bei den Kanaanitern in allen ihren Missetaten stets gegenwärtig. Er läßt aber seine strafende Allmachtshand ruhen, weil nach seinem göttlichen Urteil die Missetat der Amoriter noch nicht voll war.[799] Gottes strafendes Wirken vollzog sich erst, als Gottes Zeit gekommen war. Das gilt auch von Gottes Wirken in Erzeigung seiner Güte. „Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie; wenn du deine Hand auftust, so werden sie mit Gut gesättiget. Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie."[800] Dies Ruhen und Wirken hat nach der Schrift, wie sonderlich Chemnitz treffend darlegt, auch statt bei der ganz einzigartigen Verbindung von Gott und Mensch in Christo. Ein und dieselbe ganze Fülle der Gottheit war in Christi menschlicher Natur leibhaftig vor und nach der Erhöhung. Aber in der Niedrigkeit offenbarte sich die Gottheit durch Wirkung in der menschlichen Natur nur teilweise und zeitweilig, während im Stande der Erhöhung die Gottheit Christi in seiner menschlichen Natur ununterbrochen und völlig zur Wirksamkeit und somit auch zur Offenbarung kommt. Chemnitz sagt, daß Christus in der Niedrigkeit „die gegenwärtige und leibhaftig einwohnende göttliche Kraft von der Wirksamkeit (ab operatione) in der menschlichen Natur und durch dieselbe ein wenig zurückzog und zurückhielt (paulisper retrahens et retinens), so daß sie vor Gott und Menschen durch Schwachheit verhüllt war (infirmitate tecta), während sie im Stande der Erhöhung voll, offenbar und in Herrlichkeit zur Wirksamkeit kommt (plene, manifeste et gloriose se exserit)".[801] In bezug auf die Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur kommt daher die Sache so zu stehen: Weil die Gottheit Christi von der Menschwerdung an nicht außerhalb, sondern innerhalb der Menschheit als ihrem eigenen Leibe wohnte, so setzte sie auch von der Menschwerdung an die Menschheit ohne jegliche Ausdehnung überall dort gegenwärtig, wo sie (die Gottheit) war. So kommt Christo auch im Stande der Niedrigkeit nach der

798) Apost. 17, 28. 25; Ps. 104. 799) 1 Mos. 15, 16.
800) Ps. 104, 28. 29.
801) De duabus nat., c. 33, p. 216—218.

Menschheit nicht eine bloß gedachte und mögliche (potentielle), sondern wirkliche und wesentliche (essentielle) Allgegenwart zu. Das ist die Lehre der Konkordienformel, wenn sie sagt, daß von der Menschwerdung an „alles durch und durch voll Christus sei, auch nach der Menschheit, nicht nach der ersten, leiblichen, begreiflichen Weise, sondern nach der übernatürlichen, göttlichen Weise". Die Konkordienformel fügt auch hinzu, daß durch die Leugnung dieser Wahrheit die Menschwerdung des Sohnes Gottes oder die unio personalis aufgehoben werde.[802] Christi Überallsein nach der Menschheit ist daher auch für den Stand der Erniedrigung durchaus festzuhalten. Was aber die Wirkung oder Betätigung oder Offenbarung der göttlichen Majestät in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur Christi betrifft, so gibt es hierin nach der Schrift ein Minus und Plus, nämlich eine teilweise und zeitweilige Wirkung oder Betätigung oder Offenbarung im Stande der Niedrigkeit[803] und eine völlige und andauernde Wirkung oder Betätigung oder Offenbarung im Stande der Erhöhung.[804] So Luther, Chemnitz und die Konkordienformel, wie aus den beigebrachten Zitaten hervorgeht. Einen falschen Gegensatz enthält auch die Frage, die schließlich die Kernfrage in dem kryptisch-kenotischen Streit war, nämlich die Frage, ob das eigentliche und nächste Fundament (fundamentum proprium et proximum) der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur die unio personalis sei oder Gottes Wille und Wohlgefallen oder die Erhöhung zur Rechten Gottes. Dieser Gegensatz zwischen unio personalis einerseits und Gottes Willen, Gottes Verheißung, Erhöhung von seiten Gottes usw. andererseits hätte nur dann einen Sinn, wenn bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes etwa nur ein Drittel der Fülle der Gottheit in die menschliche Natur eingegangen wäre. Weil es aber feststeht, und auch die Gießener festhalten wollten, daß die ganze Fülle der Gottheit in der menschlichen Natur Christi leibhaftig wohnt, so steht auch fest und mußte auch von den Gießenern festgehalten werden, daß der Wille Gottes, die Verheißung Gottes sowie die Erhebung zur Rechten Gottes nicht ein Fundament außerhalb und neben der unio personalis oder der ganzen Fülle der Gottheit sei, die in Christi menschlicher Natur schon von der Empfängnis an leibhaftig wohnte. In der

802) Müller, 692, § 81—83. 803) Joh. 2, 11; 1, 14; 5, 17.
804) Luk. 24, 26; Joh. 17, 5; Eph. 1, 20—23; Matth. 25, 31.

Einheit dieser Faktoren — Fülle der Gottheit, Gottes Wille, Gottes Kraft und Wirkung — ist es begründet, daß die Schrift die Auferweckung Christi von den Toten nicht nur der Herrlichkeit des Vaters zuschreibt,[805] sondern auch sagt, daß Christus sich selbst auferweckt und das Leben aus eigener Macht wieder an sich genommen habe.[806] Deshalb schärft Chemnitz fast bis zum Überdruß ein, daß alles, was Christo nach der Menschheit durch den Willen Gottes und speziell auch durch die Erhöhung gegeben wurde, ihm nicht „anderswoher und von außen" (aliunde et ab extra), sondern nur durch die unio personalis zukomme. Von denen, die anders lehren und das, was Christo nach der Menschheit gegeben ist, aus einer andern Quelle als der unio personalis ableiten wollen, urteilt Chemnitz: evertunt unionem personalem, sie stoßen die persönliche Vereinigung um. Er gebraucht in bezug auf diesen Punkt die harten Worte: „Kein Mensch von gesunden Sinnen (nemo sanus) wird sagen, daß die Erhöhung und Verherrlichung der menschlichen Natur von außen oder anderswoher als aus der persönlichen Vereinigung gekommen sei" (ab extra vel aliunde quam ex hypostatica cum Deitate unione accessisse).[807] Chemnitz gebraucht diese harten Worte, weil der Annahme einer andern Bezugsquelle als der unio personalis die Vorstellung zugrunde liegen müsse, daß es noch ein Höheres und Größeres gebe als die ganze Fülle der Gottheit, die doch von der Empfängnis an in der menschlichen Natur leibhaftig gewohnt habe. Und wie Chemnitz, so kennt auch die Konkordienformel nur die unio personalis als Fundament alles dessen, „was gesagt wird von der Majestät Christi nach seiner Menschheit" im Stande der Erhöhung und Erniedrigung. Vier aufeinanderfolgende Paragraphen, die die göttliche Majestät Christi nach der menschlichen Natur in beiden Ständen beschreiben, beginnen mit den Worten: „Um dieser persönlichen Vereinigung willen", „propter hanc hypostaticam unionem".[808] Es befremdet zunächst, daß man so bald nach der Konkordienformel im Ernst die Frage aufstellen konnte, ob Christi Allgegenwart nach der menschlichen Natur in der unio personalis oder in dem Willen Gottes oder in dem Sitzen zur Rechten Gottes ihr fundamentum proprium habe. Diese aufgestellten falschen Gegensätze erklären sich nur daher, daß den Gießenern und den sächsischen Dezisoren teilweise in den Hinter-

805) Röm. 6, 4.
806) Joh. 2, 19—22; 10, 18.
807) De duab. nat., c. 33, p. 216.
808) Müller, 679, § 23—26.

grund getreten war, was es um die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die unio personalis sei. Aber so wird es in der christlichen Kirche gehen bis ans Ende der Tage. Es wird dabei bleiben, daß sowohl im Leben der einzelnen Christen und Theologen als auch im Leben der Kirche als Gemeinschaft die göttliche Wahrheit immer wieder von neuem erworben und erkämpft werden muß, und zwar gegen Widerspruch von innen und außen.

Es sollten auch noch einige Worte darüber gesagt werden, daß nach der Ansicht neuerer Theologen der kryptisch-kenotische Streit mit einer Art Naturnotwendigkeit über die Kirche hereingebrochen ist. Man erklärt den Streit für eine natürliche Folge der Tatsache, daß christologische Gegensätze, die vor der Konkordienformel zwischen den Schwaben und den Sachsen, besonders zwischen Brenz und Chemnitz, vorlagen, nicht zum Austrag gekommen seien, und daß auch die Konkordienformel nur einen Kompromiß darbiete.[809] Auf diese „Gegensätze" wurde schon früher hingewiesen. Hier sei an bereits Erwähntes nochmals erinnert, und noch nicht Erwähntes hinzugefügt. Gerade die hauptsächlichsten jener „Gegensätze" sind ersonnen, wie schon Frank klar nachgewiesen hat.[810] Es ist keine schwäbische Eigentümlichkeit, von einer Verbergung oder Heimlichhaltung der göttlichen Majestät im Stande der Niedrigkeit zu reden. Vielmehr werden diese Ausdrücke von dem „Sachsen" Chemnitz in De duabus naturis durchgehends gebraucht, und sie sind deshalb auch ohne Kompromiß in die Konkordienformel übergegangen. Und Schwaben und Sachsen konnten wahrhaftig nicht umhin, die Entäußerung oder Erniedrigung als Nichtgebrauch oder Heimlichhaltung der göttlichen Majestät zu beschreiben, weil sie beiderseits darin einig waren, daß Christus nach der menschlichen Natur von der Empfängnis an göttliche Majestät besessen habe.[811]

---

809) Luthardt, Dogmatik, 11. Aufl., S. 225; Dorner, Glaubensl.² II, 341; Loofs, RE.³ X, 261; Ritzsch, Dogm., ed. Horst Stephan, 1912, S. 520. Dorner a. a. O.: „Kein Wunder, daß die nur beschwichtigten Gegensätze in dem Streit zwischen den Tübingern und Gießenern wieder auseinandergingen."

810) Theol. d. Konkordienf. III, 210 ff.

811) Wenn man von Gegensätzen zwischen Chemnitz und Brenz redet, so sollte man nicht ganz vergessen, wie Chemnitz selbst sich über diesen Punkt ausgesprochen hat. Polykarp Leyser berichtet: „In quam sententiam" (es handelte sich um die praesentia generalis, das heißt, um die Allgegenwart Christi nach der Menschheit bei allen Kreaturen) „Dr. Chemnitius den 28. Dezember Anno 1582 in conventu zu Quedlinburg gesagt hat, welches ich ex ore ipsius aufgezeichnet: daß ich sagen solle, Brentius habe hierin geirrt und es nicht verstanden: für dem

Ebenso ist es keine sächsische Eigentümlichkeit, das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit in Christo als Wirkung der Gottheit in der Menschheit und durch die Menschheit aufzufassen. Auch Luther faßt die Menschheit als „Handgezeug", das heißt, Instrument, der Gottheit. Daß Luther das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur „starr physisch" sich gedacht habe, ist eine dogmengeschichtliche Fiktion. Ferner: Wenn Dorner meint, Chemnitz sei von den Schwaben nur vergewaltigt worden, weil er sich zu der Lehre, „daß die Menschheit von Anfang an im Besitz der göttlichen Eigenschaften gewesen sei", von den Schwaben nur habe „drängen" lassen,[812] so ist zu sagen: Nach allem, was wir von Chemnitz überhaupt wissen, hat Chemnitz nie eine andere Lehre gehabt als die, daß in Christi Menschheit von allem Anfang an die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. War so in diesen ausschlaggebenden Punkten kein Gegensatz zwischen Schwaben und Sachsen vorhanden, so lag auch kein Anlaß zu einem Kompromiß in der Konkordienformel vor, und man kann insofern auch den Streit der Tübinger und Gießener nicht auf das Konto der „unbeschwichtigten Gegensätze" in der Konkordienformel schreiben. Man muß im Gegenteil sagen, daß der Streit der Tübinger und Gießener unnatürlich war, wenn wir ihn vom lutherischen Standpunkt aus, den beide mit Ernst festhalten wollten, beurteilen. Die Tübinger folgerten aus dem Besitz der göttlichen Majestät im Stande der Erniedrigung ihre Redeweise, daß Christo auch schon im Stande der Niedrigkeit das Sitzen zur Rechten Gottes zukomme, und die Gießener folgerten aus der Erniedrigung oder der „Knechtsgestalt" Christi, daß Christo im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur keine Teilnahme an der Welterhaltung und Weltregierung zukommen könne. Beide handelten unlutherisch. Was im einzelnen einerseits mit dem Besitz der göttlichen Majestät, andererseits mit der Knechtsgestalt gegeben ist und mit diesen Begriffen sich verträgt, das lassen sich Lutheraner von der Schrift selbst sagen. Das ist der lutherische Grundsatz, den die Konkordienformel so gewaltig einschärft.[813] Durch Nichtbeachtung dieses von beiden Seiten anerkannten Grundsatzes gerieten die Tübinger in

---

Fürwitz wird mich Gott wohl behüten, denn auch Lutherus in scriptis dialecticis dessen gedacht." (Rechtmeyer, Braunschweigische Kirchen-Historie V, Beil. zu Kap. I, S. 16.)

812) Glaubenslehre II, 341. 813) Konkordienf. Müller, 685, § 52. 53.

Gegensatz zu den Schriftstellen, die das Sitzen zur Rechten Gottes nach der Menschheit erst mit der Erhöhung anfangen lassen, und die Gießener gerieten in Gegensatz zu den Schriftaussagen, welche Christum im Stande der Niedrigkeit und nach der Menschheit von dem Wirken der Gottheit, insonderheit auch von der Welterhaltung und Weltregierung (Joh. 5, 17), nicht ausschließen. Außerdem wurden beide Teile inkonsequent. Die Tübinger schränkten das Sitzen zur Rechten Gottes im Stande der Niedrigkeit doch wieder sehr bestimmt ein. Sie lehnten „*plenarium* et universalem usum acceptae maiestatis in statu humiliationis“ ausdrücklich ab mit der Begründung, daß der plenarius usus die stellvertretende Genugtuung unmöglich gemacht und die nachfolgende Erhebung in die Herrlichkeit schon in das Erdenleben verlegt haben würde.[814] Auch die Gießener schränkten ihre Behauptung, daß eine Teilnahme an der Weltregierung seitens der menschlichen Natur sich mit der Knechtsgestalt nicht vertrage, sehr bedeutend ein. Es geschah dies dadurch, daß sie die Wunder Christi, und zwar auch solche Eingriffe in das Weltregiment wie die Stillung des Sturmes, durch die menschliche Natur sich vollziehen ließen, ohne zu behaupten, daß hierdurch die Knechtsgestalt auf bloßen Schein reduziert worden sei. Die Gießener wollten nur die Teilnahme der menschlichen Natur an der Joh. 5, 17 erwähnten ununterbrochenen göttlichen Wirkung auf die Welt ablehnen. Und in der Art und Weise, wie die „Decisio Saxonica“ hier argumentiert, liegt eine sehr bedenkliche Inkonsequenz vor. Die „Decisio“ führt nämlich gegen die Tübinger aus, daß Christi Teilnahme an der Weltregierung nach der Menschheit das ganze Erdenleben Christi, insonderheit das Von-Gott-Verlassensein und sein Leiden und Sterben, auf einen bloßen Schein reduzieren würde. Es kommen in der Ausführung Worte vor wie diese: „Der Höchste möge solchen Schein verhindern!“[815] Bekanntlich machte auch Zwingli Luther darauf aufmerksam, daß Luther Dinge miteinander verbinde, die sich unmöglich miteinander vertrügen. Zwingli suchte mit einem ziemlichen Aufwand von Rhetorik dem Publikum im allgemeinen und Luther im besondern klar zu machen, daß das „Sein im Himmel“ (esse in coelo), das Luther Christo nach der Menschheit schon im Stande der Niedrigkeit zu-

814) Calov, Syst. VII, 625.

815) Decisio Saxonica, p. 40 (bei Calov VII, 627): Prohibeat Altissimus eiusmodi simulationem!

schrieb,[816] sich nicht zum Erdenleben Christi schicke, sondern es in einen bloßen Schein verwandele. Christus habe auf Erden nachweislich gegessen und geschlafen und sei sogar gestorben. Alle diese Dinge aber schickten sich ganz offenbar nicht für ein Sein im Himmel. Luther antwortete mit der deductio ad absurdum, daß die genannten Dinge sich noch viel weniger zu dem Sein in Gott, das heißt, zu der Tatsache schickten, daß der Menschensohn mit Gott eine Person bildete, weil nach aller menschlichen Berechnung die persönliche Einheit mit Gott für Essen, Schlafen, Leiden und Sterben keinen Raum lasse. Gebe man aber das Größere zu, das persönliche Sein in Gott, so sei es töricht, das Geringere, das Sein im Himmel, nicht zugeben zu wollen. So hätte nach dem Vorgang Luthers auch die „Decisio Saxonica" sagen sollen: „Höher und größer ist, daß die Menschheit Christi in Gott, ja mit Gott eine Person ist, denn daß sie teil hat an der Erhaltung und Regierung der Welt. Hebt das Größere die Knechtsgestalt nicht auf, so auch nicht das Geringere." So wäre die „Decisio" auch der Umdeutung von Joh. 5, 17 überhoben gewesen. Kurz, der kryptisch-kenotische Streit war, vom lutherischen Standpunkt aus betrachtet, nicht eine Naturnotwendigkeit, sondern unnatürlich. Als eine Naturnotwendigkeit erscheint dieser Streit nur den neueren Theologen, die es für eine Aufgabe der Theologie halten, das kündlich große Geheimnis der Menschwerdung Gottes „erkenntnismäßig", das heißt, der menschlichen Vernunft begreiflich, darzustellen, und deshalb teils fordern, daß an der Gottheit Christi eine Beschneidung vorzunehmen sei, teils darauf dringen, daß die ganze „Zweinaturenlehre" aufgegeben werde. In diesem selbstgesteckten Ziel der modernen Theologie positiven und negativen Geschlechts wurzelt die Klage über das „Unfertige" der Konkordienformel nebst dem Bedauern, daß die Lutheraner weder in dem kryptisch-kenotischen Streit noch auch später sich entschließen konnten, die alten Pfade zu verlassen, das heißt, die alte Kenosis zur modernen Kenosis fortzubilden oder die „Zweinaturenlehre" überhaupt aufzugeben.

Das durch den Streit der Tübinger und Gießener angerichtete Ärgernis war allerdings ein großes. Reformierte und Römische spotteten. Sie sahen, ähnlich wie die neueren Theologen, in dem Streit einen tatsächlichen Beweis, daß es mit der lutherischen Christologie „so nicht weitergehen könne". Aber einfallendes Ärgernis

816) Auf Grund von Joh. 3, 13. St. L. XX, 965 f. Vgl. oben 232 f.

gehört in hervorragendem Maße zur Lebensgeschichte der christlichen Lehre von der Person Christi. Man denke an die ärgerlichen Vorkommnisse bei den Kirchenversammlungen im vierten und fünften Jahrhundert. Adolf Harnack kann es sich nicht versagen, im Interesse seines Unitarismus auf diese allerdings ärgerlichen Dinge in seinen Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" hinzuweisen.[817] D. Walther pflegte zu sagen: Der Teufel wollte durch Anrichtung von Ärgernissen das gottselige Geheimnis „Gott ist geoffenbaret im Fleisch" verächtlich machen. Selig ist, der sich nicht ärgert!

Zur Terminologie in bezug auf die Erniedrigung und Erhöhung.

Vor allen Dingen ist festzuhalten, daß der Sprachgebrauch der Konkordienformel, wonach Verbergung und Nichtgebrauch der göttlichen Majestät als Synonyma gebraucht werden,[818] nicht „Doketismus" verrät, sondern völlig korrekt ist. Die Erniedrigung ist 1. echte und wirkliche, nicht bloß scheinbare, **Verhüllung** (κρύψις), nämlich Verhüllung der göttlichen Majestät, insofern Christus im Stande der Niedrigkeit nicht bloß nomineller oder reduzierter, halber, sondern ganzer wesentlicher Gott war und blieb und dabei doch in seinem Erdenleben nicht als Gott auftrat, sondern als ein Mensch wie andere Menschen, die nicht Gott sind. Es ist an Franks Worte zu erinnern: „Der Ausdruck der ‚Verbergung und Hinterhaltung' hat . . . darin seine vollkommene Berechtigung, daß bei dem vollkommenen Besitz der Majestät seit dem Momente der Inkarnation die Knechtsgestalt des Menschgewordenen jedenfalls eine Hülle war, unter welcher sich diese Majestät verbarg."[819] Zu dieser Verhüllung gehört im einzelnen, daß der, welcher Gott war und blieb, in Niedrigkeit geboren wurde, unter die Pflicht und Strafe des den Menschen gegebenen Gesetzes trat, floh, beim Besitz aller Dinge (Matth. 11, 27) weder Grundeigentum noch Häuser hatte (Matth. 8, 20), hungerte, dürstete, von Gaben lebte (Luk. 8, 3), weinte, sich binden, schlagen, verspotten, verurteilen, kreuzigen, endlich auch töten und begraben ließ. Das war sicherlich eine echte und starke Verhüllung der göttlichen Majestät. Der allgemeine Anstoß, den man in unserer Zeit an dem Ausdruck „Verhüllung" nimmt, kommt daher, daß man Christum

---

817) Wesen des Christentums, S. 79. 818) Müller, 688, § 65; 679, § 26.
819) III, 217 f.

in seinem Erdenleben entweder gar nicht (Pankenotiker) oder nur halb (Semikenotiker) oder noch nicht (Dorner) oder überhaupt nur nominell (Ritschl, Harnack) Gott sein läßt. Mit dem Besitz der göttlichen Majestät während der Niedrigkeit ist auch immer die Verhüllung der göttlichen Majestät während der Niedrigkeit gegeben, wie Frank richtig bemerkt. — Die Erniedrigung ist 2. echte und wirkliche, nicht bloß scheinbare, **Selbstentäußerung** (κένωσις, ἑαυτὸν ἐκένωσε), nicht zwar eine Selbstentäußerung hinsichtlich der göttlichen Natur, wohl aber eine Selbstentäußerung hinsichtlich der menschlichen Natur, welche Selbstentäußerung negativ im Verzicht auf das Auftreten in göttlicher Gestalt (also im Nichtgebrauch der ihr mitgeteilten Majestät), positiv in der Annahme der Knechtsgestalt und des allgemeinmenschlichen Habitus (σχῆμα) bestand. Zu dieser echten Selbstentäußerung gehören genau alle genannten Stücke der Verhüllung, von der niedrigen Geburt an bis zum Sichtöten- und Sichbegrabenlassen. Die niedrige Geburt war eine Verhüllung der göttlichen Majestät und zugleich ein Nichtgebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur, der sie gegeben war. Der Tod war eine Verhüllung der göttlichen Majestät, welche Verhüllung eben im Nichtgebrauch der göttlichen Majestät nach der menschlichen Natur bestand. Dies ist genau die Darstellung der Konkordienformel, indem sie Heimlichhaltung und Nichtgebrauch der göttlichen Majestät als Synonyma nebeneinander stellt, zum Beispiel in den Worten: „Welche [göttliche] Majestät Christus doch gleich in seiner Empfängnis, auch im Mutterleibe, gehabt, aber, wie der Apostel zeuget, sich derselben entäußert, und, wie D. Luther erkläret, im Stand der Erniedrigung heimlich gehalten (secreto habuit) und nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat (usurpavit)." Und wie für den Stand der Erniedrigung die Ausdrücke Nichtgebrauch und Verhüllung als Synonyma gebraucht werden, so auch für den Stand der Erhöhung die Ausdrücke Gebrauch und Offenbarung.[820] Dem entspricht auch die Beschreibung der Erniedrigung und Erhöhung, wenn berücksichtigt wird, daß im Stande der Niedrigkeit nicht ein völliger Nichtgebrauch, sondern ein teilweiser Gebrauch der göttlichen Majestät statthatte. In diesem Falle wird die Erniedrigung als teilweiser Nichtgebrauch und Verhüllung und die Erhöhung als völliger Gebrauch und Offen-

820) Müller, 688, § 65.

barung beschrieben.[821] Die Verwirrung im Streit der Tübinger und Gießener kam zum großen Teil daher, daß man „Verhüllung" und „Nichtgebrauch" einander entgegensetzte, anstatt sie schriftgemäß und nach dem Vorgange der Konkordienformel als Synonyma zu gebrauchen. Durch diesen falschen Gegensatz, den man im Widerspruch mit Luther, Chemnitz und der Konkordienformel aufstellte, wurde der Wagen auf ein falsches Geleise geschoben.

Mehr Nebensächliches betrifft das Folgende: Es heißt in der Konkordienformel (S. 679, § 26) in der Beschreibung der Erhöhung Christi, daß sie „nichts anders ist, denn daß er Knechtsgestalt ganz und gar von sich gelegt . . . und in die völlige Posseß und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der angenommenen menschlichen Natur eingesetzet". Der Ausdruck „völlige Posseß" befremdet auf den ersten Blick, weil das Bekenntnis in der Regel sagt, daß der Stand der Erhöhung im vollen Gebrauch, voller Offenbarung und Erweisung der göttlichen Majestät bestehe. In dem Ausdruck „völlige Posseß" eine Beschränkung der Bekenntnisaussagen zu finden, in denen Christo im Stande der Niedrigkeit der Besitz der göttlichen Majestät schlechthin zugesprochen wird, geht deshalb nicht an, weil die unmittelbar folgenden Worte lauten: „Welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis, auch in Mutterleibe, gehabt, aber . . . nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht hat." Deshalb sagt richtig Frank:[822] „Die Völligkeit des Besitzes der Majestät von seiten der menschlichen Natur war im Stande der Erniedrigung nur insofern nicht vorhanden, als zu solcher Völligkeit [des Besitzes] der uneingeschränkte Gebrauch, die allwärtshin sich kundgebende Offenbarung gerechnet wird." Dem Ausdruck plena *possessio* liegt die Vorstellung zugrunde, daß man das, was man nicht gebraucht, besitzt, als besäße man es nicht. Und diese Vorstellung ist in der Schrift selbst gegeben. Die Schrift redet sowohl von einem Besitz der göttlichen Herrlichkeit, der schon im Stande der Niedrigkeit vorhanden war, Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit", Joh. 2, 11: „Er offenbarte seine Herrlichkeit", als auch von einem Besitz, der erst im Stande der Erhöhung eintrat, Joh. 17, 5: „Nun verkläre mich, du Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war." Die Schrift gibt also

821) Müller, 688, § 65. Ebenso Chemnitz De duabus nat., p. 218, und zwar in seiner Verteidigung gegen die reformierte Anklage, daß er die Stände vermische.
822) III, 217.

die Vorstellung an die Hand, daß der Besitz im Stande der Niedrigkeit erst durch die Verklärung zu einem Besitz im vollen Sinne des Wortes wird.

Es wurde schon dargelegt, daß die Ausdrücke „im Himmel sein“ (esse in coelo) und „zur Rechten Gottes sein“ (esse ad dextram Dei) nicht gleichbedeutend sind. Das Sein im Himmel kommt Christo nach der Menschheit auch schon im Stande der Niedrigkeit zu, während das Sein zur Rechten Gottes ihm erst im Stande der Erhöhung zugeschrieben wird. Brenz hätte daher (De personali unione, 1561, F. a. 1) nicht sagen sollen, daß Christus nach der menschlichen Natur schon durch die Menschwerdung in den Himmel gefahren **und** zur Rechten Gottes gesetzt sei, da nur das erstere der Redeweise der Schrift entspricht. Andererseits sollte Quenstedt es nicht als ein Versehen bezeichnen, daß die Tübinger lehrten, Christus sei schon durch die Menschwerdung in den Himmel aufgestiegen.[823] Ebenso hätte V. E. Löscher Brenz' Redeweise von dem Aufgestiegensein in den Himmel durch die Menschwerdung nicht **so** entschuldigen sollen: „Er [Brenz] verstehet nicht specialem, *biblice* dictam et determinatam ascensionem, sondern latam et generalem oder elevationem humanae naturae assumtae.“[824] Die ascensio in coelum per incarnationem facta ist ascensio *biblice* dicta. Da Christus bei der Menschwerdung nach der Gottheit im Himmel **geblieben** ist, wie alle zugeben, die durch die Menschwerdung nicht einen „Riß in die Trinität“ kommen lassen wollen, und die Menschheit in die Gottheit aufgenommen ist, so konnte Christus es wahrhaftig nicht vermeiden, auch nach der Menschheit im Himmel zu sein. Und das ist es, was er Joh. 3, 13 ausdrücklich von sich aussagt. So hätte auch Loofs sich seine Verwunderung und seinen Spott über Luther sparen können: „Die Menschwerdung wäre dann eher eine Himmelfahrt der Menschheit Jesu.“[825] Gerade das ist es, was Christus Nikodemus bezeugt, und womit er die Tatsache begründet, daß der Menschensohn auf **Erden** die „**himmlischen** Dinge“ bezeugen kann.

Wir finden, daß die lutherischen Lehrer Christo im Stande der Niedrigkeit die „göttliche Gestalt“ (μορφὴ θεοῦ) sowohl absprechen als zuschreiben. So sagt Luther in ein und derselben Predigt einerseits: „So **äußert sich** nun Christus göttlicher Gestalt, darin er war“; ferner: Christus „machte sich derselbigen [der göttlichen

823) Systema II, 560.
824) Historia motuum II, 272.
825) RE.³ X, 258.

Gestalt] ledig und fremd"; andererseits: „Christus nahm Knechtsgestalt an und blieb doch Gott und in Gottes Gestalt."[826] Beides ist wahr, aber in verschiedener Beziehung. Die Ledig- und Fremdmachung hinsichtlich der *μορφὴ θεοῦ* bezieht sich auf die Ablegung des *usus,* und zwar des usus *plenarius,* und das Bleiben in der *μορφὴ θεοῦ* bezieht sich auf den Besitz und beschränkten Gebrauch. So erklärt Luther sich selbst: „Paulus legt selbst aus, was er heiße ‚Knechtsgestalt' . . ., daß er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht Gott gebaret, wie er doch wahrhaftig war. Wiewohl er auch die göttliche Gestalt nicht also ablegt, daß man sie nicht fühlte oder sähe; denn so wäre keine göttliche Gestalt da blieben, sondern er nahm sich derselben nicht an und prangte nicht damit wider uns, sondern diente vielmehr damit; denn er tat Wunderwerke" usw.

Wenn ferner lutherische Lehrer sagen, der erhöhte Christus sei der Christus „in göttlicher Gestalt", und der erniedrigte Christus sei der Christus „in Knechtsgestalt", so ist die *μορφὴ θεοῦ* die völlig ausgeprägte göttliche Gestalt oder der usus *plenarius,* während die *μορφὴ δούλου* Christum im Nichtgebrauch oder doch nur teilweisen Gebrauch der göttlichen Gestalt darstellt. Ebenso ist es gemeint, wenn die Erniedrigung kurz als Ablegung (depositio) der göttlichen Gestalt und die Erhöhung als Verleihung (collatio) der göttlichen Gestalt definiert wird.[827]

Zur Bezeichnung der Allgegenwart Christi nach der Menschheit im Stande der Erniedrigung und Erhöhung wurden besonders von späteren Theologen die Ausdrücke omnipraesentia *intima* und *extima* gebraucht. Zu dieser Terminologie ist zu sagen: Wenn der Ausdruck omnipraesentia extima gebraucht wird, um die erst mit der Erhöhung eintretende sessio ad dextram Dei oder das Gesetztsein auf den Thron der allgegenwärtigen Herrschaft zu bezeichnen, so ist die Sache korrekt. Wird aber die omnipraesentia extima in der Weise der omnipraesentia intima entgegengesetzt, daß dadurch die Gegenwart Christi bei den Kreaturen im Stande der Niedrigkeit ausgeschlossen sein soll — und so ist der Ausdruck von späteren Theologen gebraucht worden —, so liegt ein undenkbarer und ungedachter Gedanke und ein Verstoß gegen die unio personalis vor. Dies weisen von späteren Theologen Scherzer[828])

826) St. L. XII, 471. 472. 474. 827) Scherzer, Syst., p. 221. 253.
828) Scherzer, Syst., p. 237 sq.

und Hollaz klar nach. Hollaz schreibt, De pers., qu. 58: Praesentia *intima* est, qua *ὁ λόγος* adest carni et caro *λόγῳ*, ita ut nec *λόγος* sit extra carnem nec caro extra *λόγον*. Praesentia *extima* est, qua *λόγος* una cum carne et caro una cum *λόγῳ* creaturis praesentissime adest, ita ut nuspiam et nunquam sit *λόγος* post factam unionem, ubi non sit caro. Praesentia extima est consequens praesentiae intimae et ex hac per immotam consequentiam infertur. Den dagegen erhobenen Einwurf formuliert Hollaz so: Ubi est unum unitorum, ibi etiam est alterum quoad praesentiam intimam, non autem semper quoad praesentiam extimam. Sic caro semper praesens fuit *λόγῳ*, ubi ille extitit, neque tamen ex eo sequitur, quod caro praesens fuerit creaturis extra *λόγον* existentibus. Hollaz antwortet: Sublata praesentia extima tollitur etiam intima. Nam quidquid non indistanter adest ibi, ubi *λόγος* praesens est, *illud ne quidem ipsi λόγῳ indistanter* (ohne trennenden Zwischenraum) *praesens est*. Ratio est manifesta, quia quae alicubi differunt ut distans et indistans, ut praesens et absens, illa duo ibidem sibi invicem non sunt praesentia. Quodsi igitur alicubi praesens creaturis est *ὁ λόγος*, ubi ab iis distat caro, ibi praesenti *λόγῳ* non indistanter praesens est caro adeoque *λόγος* erit extra carnem. Sed si *λόγος* est extra carnem, datur *διάστημα* inter naturam divinam et humanam Christi, quo ipso vinculum unionis personalis dissolvitur. Ferner: Sicut caro exinanita *actu*, non solum *potentia*, fuit unita *τῷ λόγῳ*, ita etiam actu, non sola potentia praesens fuit, ubi *ὁ λόγος* fuit. Mit Recht führt dann Hollaz die Worte Luthers und der Konkordienformel an.

Zur Beschreibung der Beteiligung der menschlichen Natur an dem Allmachtswirken der göttlichen Natur im Stande der Erniedrigung sind die Ausdrücke gebraucht worden: Der Sohn Gottes wirkte im Stande der Niedrigkeit stets in und mit der menschlichen Natur (*in* et *cum* carne), aber nicht stets durch die menschliche Natur (*per* carnem).[829] Diese Ausdrücke werden nur dann im biblisch-lutherischen Sinn gebraucht, wenn dabei nicht geleugnet wird, daß sowohl die Wunderwerke Christi als auch sein Lehren kraft göttlichen Wissens (Joh. 1, 18) sich durch die menschliche Natur vollzogen, und auch die Welterhaltung und Weltregierung (Joh. 5, 17) nicht außerhalb, sondern innerhalb des Fleisches und in diesem Sinne auch durch das Fleisch geschah. Wenn das

829) So Dannhauer, Hodos. Phaen. VIII, 339.

per carnem auf den Stand der Erhöhung beschränkt wird, so muß es den usus *plenarius* der göttlichen Majestät oder inthronisationem secundum humanam naturam bezeichnen. Dasselbe ist von der Redeweise zu sagen, daß die bloße Allgegenwart, die Christo bereits im Stande der Niedrigkeit nach der menschlichen Natur zukam, im Stande der Erhöhung zu einer herrschenden oder allwirksamen Allgegenwart wurde. Diese dem Stand der Erhöhung eigentümliche Allgegenwart ist dann in dem Sinne zu nehmen, daß sie „*totalem* et *plenum* maiestatis divinae usum in exaltatione“ (Gerhard) bezeichnet. Die Schrift redet so von der Wirkung und Herrschaft des erhöhten Christus, daß die Wirkung und Herrschaft Christi im Stande der Niedrigkeit außer Betracht gelassen wird.[830] Christus ist König — und zwar nicht bloß Titularkönig — im Stande der Erniedrigung[831] und wird König durch die Erhöhung.[832] Ein schriftwidriges Moment mischt sich erst dann ein, wenn bei der „herrschenden und allwirksamen Allgegenwart“ des Standes der Erhöhung die Joh. 5, 17 ausgesprochene Wahrheit: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch“ geleugnet wird, mit andern Worten: wenn geleugnet wird, daß alle Machtwirkungen des Sohnes Gottes im Stande der Niedrigkeit innerhalb der menschlichen Natur (intra carnem) blieben und sich vollzogen.

2. Die einzelnen Teile der Erniedrigung und Erhöhung.

Die Erniedrigung umfaßt alle Ereignisse des irdischen Lebens Christi von der Empfängnis bis zum Begräbnis inklusive. Daß die Höllenfahrt (descensus ad inferos) nicht zum Stand der Erniedrigung gerechnet werden kann, ergibt sich aus dem schriftgemäßen Begriff der Höllenfahrt, der noch darzulegen ist. Den ganzen Zeitraum der Erniedrigung befaßt die Schrift unter den Gesamttitel: *αἱ ἡμέραι τῆς σαρκός*.[833] Es ist dies die Zeit, in der Christus im Interesse seines Amtes — nämlich im Interesse der Leistung der satisfactio vicaria — auf das Auftreten in der Gottesgestalt verzichtete, in die Menschengleiche einging und sich auch der Leiden und des Todes am Kreuz nicht weigerte.

Empfängnis und Geburt Christi. Daß die Menschwerdung an sich oder die Annahme einer menschlichen Natur nicht unter den Begriff der Erniedrigung falle, wenn die Schrift die Erniedrigung

830) Eph. 1, 20—23.
831) Jes. 9, 6; Luk. 2, 11.
832) Apost. 2, 33—36.
833) Hebr. 5, 7.

in Gegensatz zur Erhöhung stellt, wurde schon ausführlich dargelegt.[834] Die Erniedrigung bei der Menschwerdung liegt in dem Modus der Menschwerdung. Der Sohn Gottes wurde nicht in der Weise Mensch, daß er etwa durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt, wie er bei der Erschaffung Adams vorliegt, eine vollständig ausgebildete Menschennatur mit sich verbunden hätte. Vielmehr weist die Schrift Alten und Neuen Testaments sehr nachdrücklich auf diese besondere Art und Weise der Menschwerdung hin, daß der Sohn Gottes „aus einem Weibe" (ἐκ γυναικός), als „Frucht des Leibes" der Maria (ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας τῆς Μαρίας)[835] und damit unter Eingehung auf menschliche Niedrigkeit und Schwachheit des Fleisches und Blutes der Menschenkinder teilhaftig geworden ist. So gehören Empfängnis und Geburt Christi zur Erniedrigung, insofern in ihnen eine niedrige Art und Weise der Menschwerdung vorliegt. Auch dieser Modus der Menschwerdung ist durchaus amtlichen Charakters. Christus mußte seine Erlöserarbeit früh beginnen. Es handelte sich um eine stellvertretende Darstellung eines heiligen Menschenlebens vom ersten Anfang an. Deshalb geht der Mittler zwischen Gott und den Menschen auf das allgemeinmenschliche Werden ein. Der Kausalnexus der niedrigen Menschwerdung mit der Erlösung der Menschen ist klar bezeugt, wenn die Schrift sagt, daß Gott seinen Sohn auf dem Wege der Geburt aus einem Weibe und mit Unterstellung unter das Gesetz in die Welt sandte in der Absicht (ἵνα), um auf diese Weise die unter dem Gesetz sich befindenden Menschen loszukaufen (ἐξαγοράζειν).[836] Mit Recht erinnern Luther und die lutherischen Lehrer daran, daß bei der Empfängnis und Geburt Christi nicht Wunder außerhalb der Schrift zu erdenken seien.[837] Festzuhalten sind aber als ausdrückliche Schriftlehre die Empfängnis durch Wirkung des Heiligen Geistes und die Jungfrauengeburt, wie bereits unter „Besonderheiten der mensch-

834) S. 328. 835) Gal. 4, 4; Luk. 1, 42.

836) Gal. 4, 4. 5. Dazu die Worte Kromayers: Christus per omnes aetatis nostrae gradus venit, ut immundam nostram conceptionem et nativitatem radicitus curaret. (Theol. pos.-pol. II, 91.)

837) Vgl. Luther, St. L. XI, 123 f. Zu den außerhalb der Schrift erdachten Wundern gehört auch die Meinung von der ab initio vollständigen Ausbildung aller Glieder des Leibes (Basilius, Leo der Große, die meisten Römischen, einige Reformierte und auch einige Lutheraner, wie Himmelius). Über die Gefahr für den Glauben, die mit der Wundererdichtung verbunden ist, vgl. Chemnitz, Harm. ev. zu Luk. 1, 57 ff., p. m. 99.

lichen Natur Christi"[838] nachgewiesen wurde. Sonst widersprechen sich diese beiden Begriffe: Jungfrau sein und Mutter sein. Bei der einzigartigen Mutter, der Gebenedeiten unter den Weibern, ist beides zumal Tatsache. Alle alten und neuen Lehrer, die diese Tatsache leugnen, werden mit Recht den Häretikern zugezählt, weil hier ein direkter Widerspruch gegen die Schrift vorliegt.[839] Wenn sonderlich neueren Theologen, wie zum Beispiel auch Th. Kaftan, die Jungfrauengeburt als „religiös wertlos"[840] erscheint, so haben wir es mit einer Projektion des menschlichen Ego zu tun, das die Schriftautorität beiseitesetzt und sich selbst zum Maß der Dinge macht. Von der Jungfrauengeburt als unzweifelhafter Schriftlehre ist die Frage zu unterscheiden, ob Maria den Sohn Gottes clauso utero geboren habe. Die lutherischen Lehrer lassen dies mit Recht auf sich beruhen, erklären es aber für möglich wegen der Mitteilung der Eigenschaften.[841]

Hier ist auch das *semper* virgo zu erörtern, das heißt, die Frage, ob Maria, nachdem sie als virgo durch Wirkung des Heiligen Geistes die Mutter des Heilandes der Welt geworden war, nun noch in der Ehe mit Joseph die Mutter anderer Kinder geworden sei. Die alte Kirche hat die Frage mit Nein beantwortet.[842] Ebenso Luther[843] und die lutherischen Lehrer.[844] Die neueren Theo-

838) S. 75 ff. Nicänum; M., S. 29: Incarnatus est de *Spiritu Sancto* ex Maria *virgine* et homo factus est.

839) Quenstedt II, 576.

840) Nitzsch, Ev. Dogmatik 3, S. 583.

841) Baier III, 85: Illud autem, quod quidam putant, Mariam *clauso utero* peperisse Filium, incertum est. Scherzer, Syst., 179. 181: An virginitas Mariae asserta id postulet, ut Dominus clauso utero exierit, curiose quaeritur. Sufficit prodiisse salva virginitate. . . . Calviniani aperto utero prodiisse ideo docent, quod clauso ob negatam idiomatum communicationem prodire non *potuerit*. At nos com. id. adeoque *possibilem* etiam clauso utero transitum asserimus. Konkordienformel, 688, 100: Hoc modo [ut loco non circumscribatur, da er keinen Raum nimmt noch gibt] *creditur* de sanctissima virgine Maria natus esse.

842) Helvidius und die Antidikomarianiten im 4. Jahrh. galten als Abnormitäten. Hieronymus schrieb gegen ersteren, Epiphanius gegen die letzteren. RE.2 V, 764; I, 451.

843) St. L. XX, 2098: „Helvidius, der Narr, wollte auch Marien mehr Söhne nach Christo geben aus diesen Worten des Evangelisten: ‚Und Joseph erkannte seine Braut Maria nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar.' Solches wollte er verstehen, als hätte sie nach dem ersten Sohn mehr Söhne gehabt; der grobe Narr! Dem hat St. Hieronymus fein geantwortet."

844) Chemnitz, Harmonia ev. zu Matth. 1, 25.

logen sind geteilter Meinung.[845] Wenn sonst bei einem Theologen die Christologie in Ordnung ist, so wird man ihn deshalb, weil er Maria nach der Geburt des Sohnes Gottes noch andere leibliche Kinder gibt, noch nicht unter die Häretiker zählen.[846] Entschieden zurückzuweisen ist es aber, wenn die, welche für leibliche Brüder eintreten, sich ein geschärfteres „exegetisches Gewissen" votieren und auf die, welche der gegenteiligen Ansicht sind, etwas geringschätzig herabsehen. Auch der Siefferts che Artikel in RE.², der auch in RE.³ übergegangen ist, hat diese Manieren an sich. Man kann andere Gründe haben, weshalb man Maria außer Christo noch andere leibliche Kinder geben will. Aber ein Beweis aus der Schrift kann hierfür nicht beigebracht werden. Am allerwenigsten aus dem *ἕως οὗ*, Matth. 1, 25, und dem *πρωτότοκος*, Luk. 2, 7.[847] Aber auch nicht aus den Schriftstellen, in welchen „Brüder" und „Schwestern" Christi erwähnt werden.[848]

---

845) Luthardt berichtet zu Joh. 2, 12: Für Brüder Christi im eigentlichen Sinne entscheiden sich Sieffert, Wieseler, Neander, Weiß, Bleek, L. Schulze, für Vettern Hofmann, Lichtenstein, Lange. Zu letzteren gehören auch Hengstenberg und Keil. David Brown (in *Commentary Critical and Explanatory* zu Matth. 13, 55) will die Frage unentschieden lassen, während sein Mitarbeiter Fausset zu Gal. 1, 19 sich für "cousin" entscheidet. Das Für und Wider sucht abzuwägen Dummelow zu Matth. 12, 46 (*Commentary on the Holy Bible*).

846) Quenstedt I, 159.

847) Vgl. die Darlegung von Chemnitz in der Harm. ev. zu Matth. 1, 25: *ἕως οὗ*, donec, priusquam, bis daß usw. sagen an sich nichts darüber aus, ob das bis zu dem Zeitpunkt nicht Geschehene oder Geschehene nachher geschehen oder nicht geschehen sei. Dies beweist Chemnitz einerseits mit 1 Mos. 19, 22; 3 Mos. 12, 4; Apost. 25, 16, andererseits mit 1 Mos. 8, 7; 1 Kön. 15, 35; 2 Kön. 6, 23; Matth. 28, 20 usw. Die letztere Reihe von Schriftstellen charakterisiert Chemnitz richtig: ita negat praeteritum, ut non ponat futurum. Meyer sagt z. St. dasselbe, nur meint er aus dem *πρωτότοκος* schließen zu dürfen, daß Maria nachher noch andere Kinder geboren habe. Aber Chemnitz hat recht, wenn er sagt: De *primogenito* facilis est responsio. Nam in lege, quando iubentur primogenitos offerri Domino, non est sensus, exspectandum esse, donec post primum nascatur alius. Sed primogenitus vocatur non tantum post quem nati sunt alii, verum etiam ante quem nullus natus est, etiamsi sit unigenitus, hoc est, etsi postea nullos alios habeat fratres, tamen vocatur primogenitus.

848) Matth. 12, 46 ff.; 13, 55 f.; Joh. 2, 12; 7, 3 ff.; Gal. 1, 19. — Matth. 13, 55: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jakob und Joses [Joseph] und Simon und Judas? Und seine Schwestern, sind sie nicht alle bei uns?" Die Frage ist nun, ob das „exegetische Gewissen" uns veranlasse, hier unter „Brüdern" und „Schwestern" leibliche Brüder und Schwestern zu verstehen. Der Grundsatz,

Erziehung, Zunehmen an Weisheit und sichtbarer Wandel auf Erden. Von einer Erziehung (educatio) des Knaben JEsus kann natürlich nicht in dem Sinne die Rede sein, als ob Unarten des

---

daß jedes Wort zunächst in seiner eigentlichen und ersten Bedeutung zu nehmen sei, ist richtig. Aber dasselbe gilt auch in bezug auf das im Text stehende Wort „Sohn": „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn (*υἱός*)?" Daher können alle Antiebioniten, weil sie ja unter *υἱός* in dieser Stelle nicht einen natürlichen Sohn, sondern einen Adoptivsohn verstehen, ohne alle exegetischen Gewissensbeschwerden auch die danebenstehenden *ἀδελφοί* und *ἀδελφαί* als Adoptivbrüder und Adoptivschwestern fassen. Ebenso fassen sie ja auch „Vater" als Adoptivvater in den Worten Luk. 2, 48: „Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Wendet man ein, daß die Schrift selbst diese Näherbestimmung von „Sohn" und „Vater" darbiete, so ist darauf hinzuweisen, daß dasselbe in bezug auf die „Brüder" der Fall ist. Gal. 1, 19 heißt der Apostel Jakobus „der Bruder des HErrn", *ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου*. Der Apostel Jakobus (minor) aber ist nach dem Apostelverzeichnis (Matth. 10, 3) nicht ein Sohn Josephs, sondern des Alphäus, *Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου*. Die nun trotzdem Christo leibliche Brüder geben wollen, müssen zu sehr zweifelhaften „exegetischen Mitteln" greifen. Sie müssen behaupten, daß der Gal. 1, 19 genannte Jakobus gar nicht zu den Aposteln gehöre. Die Worte: „Einen andern von den Aposteln sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des HErrn" seien so auszulegen: „Einen andern Apostel sah ich nicht; ich sah aber Jakobus, den Bruder des HErrn." Fritzsche beruft sich dafür auf einen „notus Graecismus" (Ev. Matth., p. 482). Meyer lehnt das ab. Man müsse nach Gal. 1, 19 Jakobus, dem „Bruder des HErrn", das Prädikat „Apostel" zugestehen; nur sei er ein Apostel im weiteren Sinn gewesen und deshalb nicht mit dem Sohn des Alphäus im Apostelverzeichnis identisch. Daß Meyer aber dieser Behauptung selbst nicht traut, geht daraus hervor, daß er schließlich wieder auf den „Erstgebornen" (Matth. 1, 25; Luk. 2, 7) zurückfällt, um die leibliche Brüderschaft zu beweisen. — Es ist ferner eingewendet worden: keiner der Brüder des HErrn, also auch nicht der Gal. 1, 19 genannte, könne zu den zwölf Aposteln gehört haben, weil es Joh. 7, 5 heiße: „Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn." Auch Dummelow scheint es „feststehende" Tatsache zu sein, "that none of the brethren were included among the twelve apostles". Allein Matth. 17, 17 nennt Christus auch die Zwölfe ein „ungläubiges und verkehrtes Geschlecht", und V. 20 schreibt er ihnen ausdrücklich „Unglauben" (*ἀπιστία*) zu (vgl. Bengel und Meyer). Wie hier bei den Zwölfen nur relativer Unglaube gemeint ist, nämlich Glaubensschwäche in bezug auf die Heilung des Mondsüchtigen, so ist auch durch den Kontext Joh. 7, 5 ausgedrückt, worin der Unglaube der Brüder JEsu bestand, nämlich in ihrer Unzufriedenheit mit der Tatsache, daß Christus nicht in einer Festparade nach Jerusalem ziehen wollte. Kurz, das Sicherste ist, den Gal. 1, 19 genannten Apostel Jakobus und Bruder des HErrn mit dem Matth. 10, 3 genannten Apostel Jakobus und Sohn des Alphäus identisch sein zu lassen. Man wird es mit Chemnitz halten müssen, der (l. c.) nach Hieronymus zu dem Resultat kommt: „Mariam *post* partum (Matth. 1, 25) aut cum Ioseph concubuisse aut filios ex ipso sustulisse non credimus, *quia non legimus*", nämlich in der Schrift.

Fleisches, wie bei andern Kindern, zu zügeln gewesen wären, da auch der Knabe JEsus *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* war.[849] Die Sündlosigkeit Christi wurde unter den „Besonderheiten der menschlichen Natur Christi" ausführlich dargelegt.[850] In Konfliktfällen mit den Eltern hatte der Sohn recht.[851] Wohl aber hat der Knabe JEsus gelernt und nicht bloß scheinbar, sondern wirklich an Weisheit zugenommen[852] nach dem natürlichen Wissen der menschlichen Natur, da im Stande der Niedrigkeit das göttliche Wissen innerhalb der menschlichen Natur ruhte, soweit dies amtlich gefordert war. Daß dies „Ruhen" zwar nicht „erkenntnismäßig" erfaßt und dargelegt werden könne, aber als Tatsache auf Grund der in der Schrift bezeugten „geschichtlichen Wirklichkeit" anzuerkennen sei, ist ausführlich bei dem genus maiestaticum und bei der Beschreibung des Wesens der Erniedrigung zur Darstellung gekommen.[853] — Daß Christus sich den Menschen sichtbar darstellte, ist nicht Erniedrigung an sich, da er sich auch am Jüngsten Tage sichtbar darstellen wird.[854] Wohl aber gehört es zur Erniedrigung, daß er, der doch zugleich der ewige, wesentliche Gottessohn war und

---

Das verwandtschaftliche Verhältnis der Brüder JEsu stellt sich nach einer der alten Überlieferungen (vgl. Eusebius III, 11 nach Hegesippus) so: Alphäus (Kleophas) war ein Bruder Josephs, des Pflegevaters JEsu. Alphäus starb früh, und Joseph nahm die Familie zu sich, indem er die Kinder adoptierte. So wurden die Kinder des Alphäus JEsu Adoptivbrüder, im gesetzlichen Sinne seine Brüder schlechthin. Wie JEsus selbst Matth. 13, 55 Josephs Sohn heißt, obwohl er zugestandenermaßen nur Adoptivsohn war, so heißen Jakobus, Joseph usw. Brüder JEsu, wiewohl sie nur Adoptivbrüder waren. Daß Adoptivbrüder Brüder schlechthin genannt werden, entspricht nicht bloß dem „jüdischen Sprachgebrauch", sondern ist auch jetzt noch in Amerika und anderswo allgemeine Sitte. Es kommen bei der Frage, was es um die „Brüder" JEsu sei, noch eine Anzahl anderer Punkte in Betracht. Eine Zusammenstellung der Materie findet man bei Sieffert, der für leibliche Brüder eintritt, RE.[2] und RE.[3] unter „Jakobus im N. T.". Unter demselben Titel nimmt Lange die entgegengesetzte Stellung ein in RE.[1]. Vgl. auch Hengstenberg zu Joh. 2, 12. Hengstenberg wird heftig von Kahnis bekämpft in „Zeugnis von den Grundwahrheiten", 1862, S. 89 f. — Ich habe immer den Rat gegeben, auf die Erörterung der Frage nicht viel Zeit und Kraft zu verwenden. Entschieden abzuweisen ist es aber, wie bereits bemerkt wurde, wenn die, welche für leibliche Brüder eintreten, den Schein zu erwecken suchen, als ob sie die exaktere Geschichtsanschauung und Exegese verträten. Einem solchen Gebaren fehlt die Berechtigung.

849) Hebr. 7, 26. 850) S. 77 ff. 851) Luk. 2, 48. 49.
852) Luk. 2, 52. 853) S. 180 ff.
854) Matth. 25, 31 ff.; 1 Petr. 4, 13; 2 Theff. 1, 7 usw.

blieb,[855] nicht als Gottmensch, sondern als ein gewöhnlicher Mensch auftrat und sich auch demgemäß von den Menschen behandeln ließ.

Leiden, Tod und Begräbnis. Das Leiden Christi erstreckt sich durch den ganzen Stand der Erniedrigung. Die Geschichte des Erdenlebens Christi von der Geburt an ist eine Leidensgeschichte.[856] Daher hat man das gehäufte Leiden, welches an den beiden letzten Tagen seines irdischen Lebens, am Donnerstag und Freitag der Leidenswoche, über ihn erging, das große Leiden (passio magna) genannt. Zum großen Leiden gehört auch das Verlassensein von Gott, das in den Worten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" als Tatsache zum Ausdruck kommt.[857] Welche Bewandtnis es mit dem Von-Gott-Verlassensein habe, wird erkannt, wenn man die stellvertretende Stellung Christi zur Geltung kommen läßt. Christus ist freilich für seine Person kein Sünder. Die Übertragung unserer Sünde auf ihn ist ein rein juridischer göttlicher Akt: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.*[858] Aber dieser göttliche juridische Akt reichte tief in das Herz und Gewissen Christi hinein. Er schloß in sich, daß Christus die Sünde und Schuld der Menschen als seine eigene Sünde und Schuld in seiner Seele empfand. Dies kommt zum Ausdruck, wenn Christus schon in der Weissagung von eigener Sünde und Schuld redet: „Gott, du weißt meine Torheit, und meine Schulden sind dir nicht verborgen."[859] Daher empfand Christus auch den Zorn Gottes, das ist, das Verdammungs- oder Verwerfungsurteil Gottes, in seiner Seele so, als ob er selbst alle Sünden der Menschen begangen hätte. Mit Recht ist daher die desertio als sensus irae divinae propter peccata hominum imputata beschrieben worden, und die Worte Christi von der Gottverlassenheit drücken einen wirklichen Sachverhalt aus. Im Anschluß hieran ist auch die Frage erörtert worden, ob man bei Christo von einem Erleiden der Höllenstrafe oder Höllenpein reden dürfe.[860] Bellarmin und andere römische Theologen haben Entsetzen über diese Redeweise ausgesprochen. Sie haben sich zu der Äußerung verstiegen, es sei

---

855) Joh. 8, 58; Matth. 16, 16. 17.

856) Baier III, 86: Subiectus fuit magistratui, aliis par aut inferior habitus, explendae famis ac sitis causa edit et bibit, lassus dormivit, molestias laborum atque itinerum, pericula, tentationes, tristitiam, egestatem, contumelias etc. pertulit.

857) Matth. 27, 46.

858) 2 Kor. 5, 21.

859) Ps. 69, 6.

860) Quenstedt II, 586 sqq.

eine „unerhörte Gottlosigkeit“, Christo ein Erleiden der Höllenpein zuzuschreiben. Auch schwachgewordene Lutheraner, wie Hornejus, haben den Ausdruck abgelehnt. Mit Recht ist diese scheinbare Frömmigkeit als Unverstand bezeichnet worden. So gewiß die Strafe der Sünden nicht bloß zeitliche, sondern ewige Strafe in der Hölle ist, und so gewiß Christus alle Strafe, die die Menschen treffen sollte, auf sich genommen hat: so gewiß ist es schriftgemäß, Christi Leiden als ein Erleiden der Höllenpein zu bezeichnen. Dazu kommt noch, daß die Schrift die Höllenpein ausdrücklich als den Zustand beschreibt, in dem die Menschen von Gottes Angesicht verworfen oder von Gott verlassen sind.[861] Daß das Verlassensein von Gott bei Christo nicht ewig währt, ist in der Hoheit der Person begründet. Daß die Person, welche Gott ist, eine kleine Zeit von Gott verlassen war, hat den Wert des ewigen Verlassenseins aller Menschen von Gott. Dies ist nicht eine von Menschen erdachte „Kompensationstheorie“, sondern die Schrift lehrt diese Kompensation durch die Hoheit der Person Christi überall dort, wo sie den Finger auf die Tatsache legt, daß wir Menschen durch des Sohnes Gottes Tun und Leiden erlöst sind. Bei der Frage, was es um das Verlassensein Christi sei, wenden wir unsere Gedanken dem Innersten der Erlöserarbeit[862] des Mittlers zwischen Gott und den Menschen zu. Luther sagt: „Dies Stück kann kein Mensch mit Worten so ausstreichen, als rund, kurz und einfältig es geredet ist. Es redet nicht vom leiblichen Leiden Christi, welches auch groß und schwer ist, sondern von seinem hohen geistlichen Leiden, so er gefühlet hat an seiner Seele, welches Leiden alles leibliche Leiden weit übertrifft. . . . Was das sei, das versteht kein Mensch auf Erden, kann auch kein Mensch mit Worten erreichen noch ausstreichen. Denn von Gott verlassen sein, das ist viel ärger denn der Tod. Die ein wenig davon versucht und erfahren haben, die mögen etwas nachdenken. Aber sichere, rohe, unversuchte und unerfahrene Leute wissen und verstehen nichts davon. . . . Aus dem Exempel Hiobs kann man etlichermaßen verstehen, was das sei, von Gott verlassen sein. . . . Christus ist auch in der Wahrheit von Gott verlassen gewesen, nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat. . . . Muß also der gerechte und unschuldige Mensch zittern und zagen als ein armer, verdammter Sünder und in seinem zarten, unschuldigen Herzen

861) So Matth. 8, 12; 25, 41.

862) Jes. 53, 11: עֲמַל נַפְשׁוֹ.

fühlen Gottes Zorn und Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod und Verdammnis und in Summa alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich. . . . Er hat die hohe Anfechtung, die da heißt von Gott verlassen sein, und des Teufels feurige Pfeile, höllisch Feuer und Angst und alles, was wir mit unsern Sünden verdient hatten, in seiner Seele müssen dämpfen und auslöschen. Dadurch ist uns das Himmelreich, ewiges Leben und Seligkeit, erworben, wie auch Jesaias sagt Kap. 53: ‚Darum daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben.'"[863] Ganz ungehörig aber wäre es, von einer Verzweiflung (desperatio) Christi zu reden. Verzweiflung ist Gottlosigkeit und würde der von der Schrift bezeugten Sündlosigkeit Christi widersprechen. Außerdem bezeugt die Schrift ausdrücklich, daß Christus bei seinem Verlassensein von Gott das Vertrauen zu Gott festgehalten hat.[864] Mitten in der Verlassenheit ruft er noch Gott als seinen Gott an. Selbstverständlich ist ferner, daß bei Christi Verlassensein gleichzeitig das Wort in Geltung blieb: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe."[865] Gerade auch dadurch, daß Christus das Von-Gott-Verlassensein an Stelle der Menschen auf sich nimmt, tut er den Willen Gottes, und bleibt er unter dem Zorne Gottes zugleich der Gegenstand der höchsten Liebe. „Darum liebet mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, auf daß ich es wieder

863) St. L. V, 223 ff.

864) Ps. 22, 2. 20 ff.; Luk. 23, 46. Gerhard: Alii homines non possunt iram Dei peccatis suis promeritam sentire sine peccato propter extremam naturae corruptionem, occulte enim in corde suo redduntur impatientes, quandoque etiam verbis contra Deum murmurant, ut testantur exempla Iobi et Ieremiae; sed Christus has flammas sine ullo peccato perfert, persistit in sancta erga Deum obedientia ac filialem in corde suo retinet fiduciam. Neque enim haec sunt verba *desperantis*, quando exclamat: *Deus meus, ut quid me dereliquisti?* sed sunt verba significantis se sustinere maximos animi angores et dolores vere infernales, sicque Christus conserendo manus cum diaboli potestate, cum mortis horrore et inferorum doloribus gloriosum ex illis ad nostram salutem retulit triumphum. . . . Iesuitis absurdum videtur, Christum in passione sensisse iram et dolores *infernales*, ut apparet ex Bellarmino . . ., cum tamen cogantur concedere, patientem humanam naturam in poenis relictam nec ullam consolationem Christum in anima sensisse, quod ipsum et nihil quidquam aliud volumus, quando Christum iram Dei et dolores inferni sensisse dicimus. (Harm. ev., c. 202, p. m. 255.)

865) Matth. 3, 17.

nehme.“ [866] — Der Tod Christi war ein wahrer Tod, weil im Tode Christi das stattfand, worin das Wesen des Todes besteht, nämlich die Trennung von Seele und Leib. Diese Trennung berichten sämtliche Evangelisten: Matth. 27, 50: *ἀφῆκε τὸ πνεῦμα;* Mark. 15, 37 und Luk. 23, 46: *ἐξέπνευσεν;* Joh. 19, 30: *παρέδωκε τὸ πνεῦμα.* Freilich weil der Tod Christi der Tod des Sohnes Gottes ist, also nicht nur die abgeschiedene Seele, sondern auch der im Grabe liegende Leib in der persönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes blieb, so liegt die Todesmöglichkeit bei Christo über die Grenzen des menschlichen Erkennens hinaus.[867] Aber die Tatsache des Todes ist auf Grund der Schrift zu glauben. Alle, welche von einem Scheintod Christi reden — so nicht nur grobe Rationalisten, sondern auch Schleiermacher [868] —, haben ihren Standort außerhalb des Christentums. Die Frage, ob Christus auch im Tode ein wahrer Mensch gewesen sei, nennt Quenstedt mit Recht eine quaestio curiosa. Die Scholastiker haben die Frage aufgebracht, und auch einige alte lutherische Theologen haben wunderlicherweise Zweifel an dem Menschsein Christi im Tode ausgesprochen.[869] Die Verwirrung ist dadurch angerichtet worden, daß man von der Definition: „Der Mensch ist ein lebendes Wesen (animal, ens vivum)“ ausging und dann dem toten Menschen das Menschsein entweder direkt oder doch indirekt absprach (letzteres durch die Unterscheidung von Menschsein materialiter et formaliter). Es ist zu sagen: Wiewohl der Tod ursprünglich nicht in der Bestimmung des Menschen lag, sondern als ein furchtbares Gericht Gottes infolge der Sünde eingetreten ist, so redet die Schrift dennoch von den Toten als von Personen: „Es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den

---

866) Joh. 10, 17. Es liegt daher ein falscher Gegensatz vor, wenn Calvin, Instit. II, 16, 11, sagt: Neque tamen innuimus Deum fuisse unquam illi (Christo) vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo animus eius acquievit, irasceretur? Hier hat Calvin plötzlich wieder die Stellvertretung Christi vergessen, die er doch vorher und nachher lehren will.

867) Die Darlegung Gerhards über die Unbegreiflichkeit des Todes Christi, Harm. ev., c. 202.

868) Luthardt, Dogmatik, S. 267.

869) Balth. Meisner, Joach. Lütkemann (bei Quenstedt II, 597). Thomas von Aquino, Summa III, qu. 50 (bei Quenstedt II, 597): In illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum, ergo non fuit homo. Thomas setzt sogar hinzu: Cum Christum vere fuisse mortuum sit articulus fidei, eum in triduo mortis fuisse hominem asserere *haereticum* est.

Gräbern sind, werden seine [des Sohnes Gottes] Stimme hören und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übels getan haben, zur Auferstehung des Gerichts."[870] Außerdem nennt die Schrift Christum, gerade insofern er als Mittler zwischen Gott und den Menschen sich in den Tod gegeben hat, also gerade auch im Tode, ausdrücklich *ἄνθρωπος*.[871]

Die Höllenfahrt Christi (descensus ad inferos). Die Lehre von der Höllenfahrt, die wir im Apostolischen Symbolum bekennen,[872] gründet sich auf 1 Petr. 3, 18 ff. Hier ist sie aber auch so klar ausgesprochen, daß sie mit Recht eine Stelle im Apostolischen Symbolum gefunden hat. Nach 1 Petr. 3 ist Christus nach seiner Lebendigmachung (*ζωοποιηθείς*) also nach Seele und Leib,[873] dorthin gegangen (*πορευθείς*), wo die Seelen solcher Menschen, die hier auf Erden ungläubig blieben (*ἀπειθήσαντές ποτε*), im Gefängnis (*ἐν φυλακῇ*) sich befinden. Was Christus im Gefängnis getan habe, wird mit *ἐκήρυξεν* angegeben. *Κηρύσσειν* heißt nicht „Heil" oder „Evangelium" verkündigen, wie Neuere als selbstverständlich annehmen, sondern ist eine vox media und bedeutet laut ausrufen, verkündigen, als Herold auftreten überhaupt.[874] Das Wort wird im Neuen Testament nicht nur von der concio evangelica,[875] sondern auch von der concio legalis[876] gebraucht. Welchen Inhalt die durch *κηρύσσειν* bezeichnete Verkündigung habe, muß sich

---

870) Joh. 5, 28. 29.

871) 1 Tim. 2, 5. 6. Quenstedt behandelt den umstrittenen Punkt fast zu ausführlich, II, 594 sqq. Dannhauer wendet sich insonderheit gegen den sonst trefflichen Lütkemann, Hodos. Phaen. VIII, 316 sqq.

872) Über die Einfügung des descensus ad inferos in das Apostolische Symbolum vgl. Müller, Die Symb. Bücher, Einleitung, S. 44 f.; Güder, RE.² VI, 193 f.

873) Konkordienformel, Art. IX, S. 696, 2: „Wir glauben einfältig, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbnis zur Hölle gefahren." Über die Aufeinanderfolge der Akte schreibt Quenstedt II, 535: Descensus temporis articulus est iuxta catenam actuum Petrinam momentum illud, quod intercessit inter *ζωοποίησιν* et *ἀνάστασιν* Christi stricte sic dictam (die Auferstehung als Erscheinung auf Erden gefaßt). Von selbst versteht sich, was Hollaz über den Modus des *πορευθείς* sagt: Quamvis descensus . . . fuerit verus et realis, non tamen physicus aut localis, sed supernaturalis motus fuit. (Examen, De exalt., qu. 137.)

874) Thomasius: *κηρύσσειν* heißt einfach annuntiare, publice pronunciare.

875) Matth. 4, 23; 9, 35; 24, 14 usw.

876) Matth. 3, 1; Apost. 15, 21; Röm. 2, 21.

jedesmal aus dem Zusammenhang ergeben. Hier entscheidet der Zusammenhang auf mehrfache Weise gegen die Predigt des Evangeliums und für die Gerichtsverkündigung. Im Text ist nicht etwa von Leuten die Rede, die hier auf Erden keine Gelegenheit hatten, Gottes Wort zu hören, sondern das κηρύσσειν vollzieht sich vor solchen, denen hier auf Erden Gottes Wort reichlich und anhaltend und auch unter äußerlich mahnenden Umständen (Bau der Arche) verkündigt worden war, die aber das Wort im Unglauben verwarfen und deshalb in der Flut umkamen. Wir haben doch kein Recht zu vergessen, daß uns die Schrift das in der Flut umgekommene Geschlecht als einen Typus des Geschlechts vor Augen stellt, das im Gericht des Jüngsten Tages verdammt wird: „Gleichwie es zu der Zeit Noä war, also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes. Denn gleichwie sie waren in den Tagen vor der Sintflut: sie aßen, sie tranken, sie freiten und ließen sich freien bis an den Tag, da Noah zur Arche einging, und sie achteten's nicht, bis die Sintflut kam und nahm sie alle dahin: also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes. Dann werden zween auf dem Felde sein; einer wird angenommen, und der andere wird verlassen werden.“[877] Aber nicht nur der nähere Zusammenhang, nämlich die Beschreibung des Objekts, vor welchem das κηρύσσειν sich vollzog, sondern auch der weitere Zusammenhang weist nur auf eine Gerichtshandlung hin. Die Christen werden ermahnt, hier im irdischen Leben (σαρκί) Leiden und Lästerung seitens der ungläubigen Welt geduldig auf sich zu nehmen in Erwartung des gerechten Gerichtes Gottes, das über alle Ungläubigen und Lästerer seiner Gemeinde am Jüngsten Tage ergehen wird, Kap. 3, 14—4, 7. Dieser Ermahnung zum geduldigen Leiden wird Nachdruck gegeben durch das Beispiel Christi, für den auch das irdische Leben Leidenszeit war, der aber sofort nach der Lebendigmachung bereits den Geistern im Gefängnis sich als Richter dargestellt hat und am Ende der Welt als Richter über Lebendige und Tote erscheinen wird. Gut stellt Thomasius den weiteren Zusammenhang so dar: „Unsere ganze Stelle ist von Gedanken des Gerichts umgeben und durchzogen. Der Apostel redet vom Leiden der Gemeinde. Sie steht, eine kleine Herde, mitten in einer Welt des Unglaubens und Ungehorsams, dem Spott, der Lästerung und Verfolgung einer Masse preisgegeben, die ihren guten Wandel in Christo schmäht, V. 14 ff. Da weist sie

877) Matth. 24, 37—40; Luk. 17, 26. 27.

Petrus hin auf das Vorbild Christi, der auch denselben Weg des Leidens und der Verachtung gegangen ist; aber es war ein einmaliges Leiden, das in Sieg und Herrlichkeit ausging, das sich für ihn wandelte zum Triumph über seine Feinde, die ihn nun bald als Richter über Lebendige und Tote schauen werden. Denn es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge, Kap. 4, 7. Das sollen die Gläubigen bedenken und ausharren in Geduld und Leiden. Wenn nun in den Umkreis dieser Gedanken die Erwähnung jener Frevler hineinfällt, die einst in den Tagen Noahs der Mahnung Gottes spotteten und der Predigt, die durch diesen Herold (κῆρυξ) der Gerechtigkeit in Wort und Tat an sie erging (2 Petr. 2, 5), nur Ungehorsam entgegenstellten, wie soll da ein Raum sein für den Gedanken an eine Errettung der Sünder aus dem Verderben, für eine Heilsanerbietung an jene abgeschiedenen Geister, die in ihrem dereinstigen Verhalten den Lästerern der Gegenwart zum Vorbild dienen? Mich dünkt, der ganze Zusammenhang weist auf eine richtende Selbstbezeugung; der Apostel will an einem analogen Fall nachweisen, einerseits wie der HErr die Seinen durch das diesseitige Gericht hindurch zu bewahren weiß, andererseits, wie die Ungläubigen auch im Jenseits nur das Gericht des Verderbens zu erfahren haben." [878]

Folgende irrigen Gedanken über die Höllenfahrt Christi sind abzuweisen: 1. Christus habe in der Hölle Heil oder Evangelium gepredigt, sei es allen Gottlosen [879] oder allen Gottlosen samt den Teufeln [880] oder doch den Menschen, die hier auf Erden keine Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören. [881] Man hat sich für den letzteren Gedanken auf 1 Petr. 4, 6: νεκροῖς εὐηγγελίσθη berufen. Aber bei diesen Worten läßt schon der Zwecksatz, „damit sie gerichtet würden nach den Menschen im Fleisch" (σαρκί), nur an eine Predigt des Evangeliums denken, welche die nun Toten ehedem im irdischen Leben vernahmen. [882] — 2. Christus sei zur

878) Dogmatik II, 265 f.

879) Marcion; RE.² V, 233; Quenstedt II, 616.

880) Origenes; RE.² XI, 108; Quenstedt II, 616.

881) Vgl. Güder in RE.² VI, 196; Strong, *Syst. Theology*, II, 707; Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 880. Über die neueren Theorien von einem „Mittelzustand" vgl. „Lehre u. Wehre" 1871, S. 289 ff.

882) Hier ist nur von Gottes Absicht bei dem εὐηγγελίσθη die Rede. Wenn das Resultat der göttlichen Absicht nicht entsprach, so macht dies die Hörer zu Objekten des Zornes Gottes im Endgericht. (V. 5.)

Hölle abgestiegen, um daselbst noch zu leiden.[883] Die Worte κηρύσσειν τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν weisen sicherlich nicht auf ein Leiden Christi hin. Ebenso ist jedes Leiden nach dem Tode schlechthin dadurch ausgeschlossen, daß nach dem Bericht der Schrift Christi Geist, als er sich von dem Leibe löste, in den Händen des himmlischen Vaters[884] und im Paradiese[885] war. Die Apost. 2, 24 erwähnten „Schmerzen des Todes" beziehen sich auf Christum nicht nach der Seele, sondern nach dem Leibe, der personifiziert und daher als durch den Todeszustand gebunden oder leidend gedacht ist. — 3. Die Reformierten fassen die Höllenfahrt bildlich. Sie identifizieren die Höllenfahrt mit dem ganzen Stand der Erniedrigung Christi oder mit Christi Leiden, insonderheit mit seinem schweren Leiden in Gethsemane und am Kreuz, oder auch mit Christi Tod und Begräbnis.[886] Die genannten Dinge sind freilich sämtlich Schriftlehren. Schriftwidrig wird die reformierte Stellung aber dadurch, daß diese Dinge an die Stelle der 1 Petr. 3, 18—20 gelehrten Höllenfahrt treten sollen. Ebenso bietet die Schriftstelle keinen Anlaß für die römische Lehre, wonach Christus durch seine Höllenfahrt die Patriarchen und die Heiligen des Alten Testaments aus dem limbus patrum befreit haben soll. (Catech. rom., § 100—105.) — 4. Unmöglich ist auch die Beziehung unserer Petristelle auf die „noachische Predigt". So gewiß es ist, daß der Geist Christi auch in Noah war und durch Noah den Menschen vor der Sintflut predigte,[887] so gewiß ist es auch, daß an diese Predigt an unserer Petristelle nicht gedacht werden kann, da hier das Subjekt des ἐκήρυξεν ausdrücklich als „der historische Christus",

---

883) So Äpinus, Pastor in Hamburg, † 1553; Flacius, Clavis, unter „Infernum". Vgl. Frank, Theol. d. F. C. III, 408 ff.; RE.³ I, 228.

884) Luk. 23, 46.

885) Luk. 23, 43.

886) So Calvin, Instit. II, 16, 8 sqq. So auch der Heidelberger Katechismus, Frage 44: „Warum folget: ‚abgestiegen zur Hölle'? Antwort: Daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, daß mein HErr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele, am Kreuz und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset." Ausführliche Zitate aus reformierten Schriften bei Heppe, Ref. Dogmatik, S. 357 ff. Richtig sagt Quenstedt in bezug auf das reformierte Quidproquo: Quicunque ζωοποιηθείς, vivificatus, descendit in carcerem infernalem, ille nec *ante* mortem nec *in* ipso mortis articulo nec etiam statim *post* mortem descendit ad inferos. Atqui Christus ζωοποιηθείς etc. (II, 537.)

887) 1 Petr. 1, 11.

nämlich als θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι, bestimmt wird.[888])

888) Was Luthardt als „Schriftlehre" von der Höllenfahrt darbietet (Dogmatik, S. 265 f.), ist eine Zusammenstellung von Schriftstellen, die von verschiedenen Dingen handeln: „JEsu Todeszustand Matth. 12, 40: ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς; Apost. 2, 24 f.: ὠδῖνες τοῦ θανάτου; Röm. 10, 7: Hades; Eph. 4, 9: τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Aber auch Luk. 23, 43: Paradies. Vgl. die Zeichen, die seinen Tod begleiteten: Joh. 19, 34 f.; Matth. 27, 53. — Hiervon zu unterscheiden ist 1 Petr. 3, 19, nach Augustin, Gerhard, Hofmann zu verstehen von der noachischen Predigt; nach der gewöhnlichen und von den neueren Auslegern gerechtfertigten Erklärung von einer Predigt Christi im Hades, aber in verschiedener Fassung." — Über „Hades" sagt Thomasius: „Ich halte es jetzt für das Richtigste zu sagen: Der Hades ist der allgemeine Todeszustand; Hölle (Geenna) und Paradies die beiden Gebiete, in deren einem oder anderm die abgeschiedenen Seelen sich befinden. Luk. 16, 19." (Dogmatik II, 257.) — In der Petristelle sind die Dative der Beziehung σαρκί — πνεύματι (Winer, Gr.[6], S. 193), getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist, verschieden gedeutet und fast zu einer Art crux theologorum geworden. Die meisten späteren lutherischen Theologen fassen „nach dem Fleisch": nach der menschlichen Natur und „nach dem Geist": nach der göttlichen Natur. Luther hingegen faßt hier „Fleisch", wie es Hebr. 5, 17 gebraucht ist, wo „die Tage des Fleisches" Christi Seinsweise im irdischen Leben beschreiben. „Nach dem Fleisch" ist ihm also so viel als „nach dem irdischen Leben", welchem das Getötetwerden angehörte. Christus ist, sagt Luther, getötet nach dem Leben, „das Fleisch und Blut ist; wie ein Mensch auf Erden, der in Fleisch und Blut lebt, geht und steht, isset, trinkt, schläft, wacht, sieht, hört, greift und fühlt, und kürzlich, was der Leib tut, das da vergänglich ist, demselben ist Christus gestorben". Mit πνεύματι, „nach dem Geist", findet dann Luther das geistliche oder übernatürliche Leben bezeichnet, welchem das ζωοποιηθείς, das Lebendiggemachtwordensein, angehörte. Die Parallele für diesen Gebrauch von πνεῦμα findet Luther 1 Kor. 15, 44. 45. Er sagt: „Solchem Leben" („das Fleisch und Blut ist") „ist Christus gestorben, also daß es mit ihm aufgehört hat, und er nun in ein ander Leben gesetzt ist. Darum spricht er, er sei lebendig gemacht nach dem Geist, das ist, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das Leben ganz, das Christus jetzund hat an Seele und Leib, also daß er nicht mehr einen fleischlichen Leib, sondern geistlichen Leib hat. . . . Also werden wir auch sein; denn er ist der Erstling des geistlichen Lebens, das ist, er ist der erste, der da auferstanden ist und in ein geistlich Leben kommen. Also lebt Christus jetzt nach dem Geist, das ist, er ist wahrhaftig Mensch, hat aber einen geistlichen Leib." So auch von Neueren Thomasius und Hofmann. Thomasius sagt (Dogmatik II, 262): „Dem Fleische der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach getötet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt — so, in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens, ist er hingegangen, den Geistern im Gefängnis zu predigen. Das ist der Sinn unserer Stelle." Luthers Fassung verdient deshalb den Vorzug, weil bei derselben die Dative σαρκί und πνεύματι, die im Gegensatz zueinander stehen und deshalb einander entsprechen müssen, in derselben Beziehung festgehalten werden: getötet nach

Die Auferstehung Christi. Die Schrift sagt in bezug auf die causa efficiens der Auferstehung einerseits, daß Gott der Vater Chri-

---

dem fleischlichen, irdischen Leben, lebendig gemacht nach dem geistlichen, überirdischen Leben, während man bei der Fassung: „getötet nach der menschlichen Natur, lebendig gemacht nach der göttlichen Natur" die Beziehung ändern muß. Christus ist nicht nach der göttlichen Natur lebendig gemacht worden, wie er nach der menschlichen Natur getötet worden ist, sondern beides, Tötung und Lebendigmachung, ist ihm nach der menschlichen Natur widerfahren. Um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, muß man bei der Fassung „nach der göttlichen Natur" πνεύματι als Dativus causae efficientis fassen: „durch Wirkung der göttlichen Natur". Aber diese einmalige Änderung der Beziehung genügt noch nicht. Πνεύματι hat die nähere relative Bestimmung ἐν ᾧ → πορευθεὶς ἐκήρυξεν bei sich: „in welchem πνεῦμα er hingegangen ist und predigte". Bei der Fassung πνεῦμα = göttliche Natur würde dies den Gedanken ergeben, daß die Höllenfahrt in der göttlichen Natur sich vollzogen habe, während doch aus dem ζωοποιηθείς hervorgeht, daß gerade auch die menschliche Natur dabei war. So wird man doch wohl Luthers Auffassung als die textgemäße gelten lassen müssen, da sie dieselbe Beziehung bei den sich entsprechenden Dativen der Beziehung festhält und auch das ἐν ᾧ ohne abermalige Änderung der Beziehung an πνεύματι sich anschließen läßt: „getötet nach dem irdischen, fleischlichen Leben, lebendig gemacht nach dem geistlichen, übernatürlichen Leben, in welchem geistlichen, übernatürlichen Leben er auch hingegangen ist" usw. Freilich ist bei dem σαρκί die menschliche und bei dem πνεύματι die göttliche Natur vorausgesetzt. Christus konnte nicht nach dem irdischen Leben getötet werden, wenn er nicht eine wahre menschliche Natur gehabt hätte. Darum wird die Aussage θανατωθεὶς σαρκί mit Recht bei dem genus idiomaticum verwendet, um zu beweisen, daß die Schrift dem Sohne Gottes das Leiden nicht nach der göttlichen, sondern nach der menschlichen Natur zuschreibe. Ebenso ist bei πνεύματι die göttliche Natur vorausgesetzt, weil das geistliche, übernatürliche Leben oder die Verklärung Christo nicht „aliunde et ab extra", wie Chemnitz redet, sondern durch die persönliche Vereinigung zukommt, das heißt, aus der ganzen Fülle der Gottheit, die in ihm σωματικῶς wohnte. Endlich ist Luthers Fassung auch durch den weiteren Zusammenhang an die Hand gegeben. Das σαρκί in „getötet nach dem Fleisch" wird Kap. 4, 1 wieder aufgenommen in den Worten: „Weil nun Christus im Fleisch, σαρκί, für uns gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselbigen Sinn." Der Apostel will nicht einschärfen, daß Christus eine menschliche Natur gehabt und nach dieser gelitten habe — das ist vorausgesetzt —, sondern er will die Christen zur Geduld im Leiden ermahnen durch die Erinnerung, daß die Zeit des irdischen Lebens Leidenszeit ist. Wie dies bei Christo in seinem Leben auf Erden der Fall war, so sollen auch die Christen sich zum Leiden im irdischen Leben schicken. Luther (zu Kap. 4, 1): „St. Peter bleibt noch immer auf einer Bahn. Wie er bisher vermahnt hat ingemein, daß wir sollen leiden, so es Gottes Wille ist, und hat uns Christum zum Exempel gesetzt, so bestätigt er nun das weiter und holt es wieder; will also sagen: Dieweil Christus im Fleisch gelitten hat, der unser Herzog und Haupt ist und uns allen ein Vorbild vorgetragen, über das, daß er uns durch sein Leiden erlöst hat, so sollen wir ihm nachfolgen und uns auch also rüsten und solchen Harnisch anlegen."

stum von den Toten auferweckt habe,[889] andererseits, daß Christus sich selbst auferweckt habe oder in eigener Kraft von den Toten auferstanden sei.[890] Beide Schriftaussagen sind gleichermaßen stehen zu lassen. Die Schriftaussagen, nach welchen Gott der Vater Christum von den Toten auferweckt hat, gehen auf Christum als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, auf den Gott die Sünden der Menschen gelegt,[891] und den er um der Sünden der Menschen willen in den Tod dahingegeben hatte.[892] Wenn nun Gott Christum von den Toten wieder auferweckte, so erklärte er durch den Akt der Auferweckung, daß durch Christi Tod die Sünden der Menschen vollkommen gesühnt, und die Menschen nun vor dem göttlichen Forum gerecht geachtet seien. Diese Sachlage kommt scharf zum Ausdruck Röm. 4, 25: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Δικαίωσις* bezeichnet hier den Akt der göttlichen Rechtfertigung, der sich durch den Akt der Auferweckung Christi von den Toten vollzog, also die sogenannte objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt. Dies ist die Wahrheit, an welche sonderlich Walther hierzulande wieder nachdrücklich erinnerte, die Wahrheit nämlich, daß die Auferweckung Christi von den Toten eine tatsächliche Absolution der ganzen Sünderwelt sei.[893] Deshalb sagt die Schrift auch, daß der rechtfertigende und seligmachende Glaube den Gott zum Objekt habe, der Christum von den Toten auferweckt hat, Röm. 4, 24: *τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν.* Ebenso Röm. 10, 9: Selig wird, wer glaubt, *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν* [*Ἰησοῦν*]

889) Röm. 6, 4: *ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός.* Eph. 1, 20; Apost. 2, 24; 3, 15; 4, 10 usw.

890) Joh. 2, 19. 21: *ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν,* nämlich *τὸν ναὸν τοῦ σώματος αὐτοῦ.* Joh. 10, 17. 18: *ἐξουσίαν ἔχω — πάλιν λαβεῖν αὐτήν,* nämlich *τὴν ψυχήν μου.*

891) Joh. 1, 29; Jes. 53, 6.

892) Röm. 4, 25; 1 Kor. 15, 3.

893) Evangelienpostille, Ostertag, S. 160 ff. Es liegt eine kontextwidrige Abschwächung der Worte *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* vor, wenn man sie auf die durch den Glauben sich vollziehende subjektive Rechtfertigung beziehen will. Das Richtige hat Calov nach Gerhard, wenn er über die Beziehung der Auferweckung Christi zu unserer Rechtfertigung sagt: Christi Auferweckung ist geschehen respectu actualis a peccato absolutionis. Ut punivit Deus peccata nostra in Christo, quae ipsi ut sponsori nostro erant imposita atque imputata, ita quoque excitando eum a mortuis *ipso facto* absolvit eum a nostris peccatis ipsi imputatis, *ac proinde etiam nos in ipso absolvit.* (Bibl. Illust. z. St.)

ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. — Die Schriftaussagen, nach welchen Christus in eigener Kraft auferstanden ist, sind ein gewaltiger Beweis für die Gottheit Christi. Christo kommt wie die ganze Fülle der Gottheit,[894] so auch speziell eine Allmacht (una numero omnipotentia) mit dem Vater zu.[895]

Schriftlehre ist ferner, daß Christus in demselben Leibe auferstanden ist, den er aus der Jungfrau Maria an sich genommen und dem Leiden unterworfen hatte. Dies liegt schon im Begriff der Auferstehung, weil „das aufersteht, was hingefallen ist". Außerdem überführt Christus seine Jünger von der Identität des gestorbenen und auferstandenen Leibes noch durch sinnliche Wahrnehmung: „Er zeigte ihnen die Hände und seine Seite."[896] Aber ein und derselbe Leib hatte andere Eigenschaften vor und nach der Auferstehung. Aus dem Leibe des Fleisches, der den irdischen Lebensbedingungen, wie Essen und Trinken und dem Leiden, unterworfen war, war ein geistlicher Leib und ein Leib der Herrlichkeit geworden. Das Essen Christi nach der Auferstehung geschieht nicht zur Ernährung, sondern zur Feststellung der Identität des auferstandenen Leibes mit dem getöteten Leibe. — Ferner steht fest: Wie Christus clausa ianua zu den Jüngern kam, so ist er auch *clauso* sepulcro auferstanden. Die Schrift berichtet keinen andern Zweck der Abwälzung des Steines von des Grabes Tür als den, den Weibern das leere Grab zu zeigen und sie von der Tatsache zu überführen, daß Christus auferstanden sei.[897] Wenn die Reformierten als Zweck der Entfernung des Steines die Auferstehung Christi bezeichnen, so ist das ebenso in die Schrift eingetragen, als wenn sie bei den geschlossenen Türen, Joh. 20, 19, eine Öffnung suchen. Diese Eintragungen in die Schrift beruhen auf dem christologischen Grundirrtum, daß dem Leibe Christi immer nur die sichtbare und lokale Seinsweise zukommen könne.

---

894) Kol. 2, 9. 895) Joh. 5, 17—19. 896) Joh. 20, 20. 25—27.

897) Quenstedt: Resurrexit Christus . . . *clauso sepulcro* sive nondum ab ostio sepulcri revoluto per angelum lapide. Quod probamus hoc argumento: Si Christus resurrexit ante adventum angeli, ergo resurrexit sepulcro adhuc clauso et lapide obsignato. Nam angelus demum post suum adventum devolvit lapidem ab ostio sepulcri, Matth. 28, 2. Atqui prius est verum, Matth. 28, 6. Ergo et posterius. Hinc Augustinus: „Corpus Domini lapide clauso surrexit et ianuis clausis intravit." Revolutus est lapis ab angelo, sed ad resurrectionis iam factae demonstrationem. (II, 542 sq.)

Die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. In diesem Zeitraum sagt Christus ein Zweifaches von sich aus: 1. daß er nicht mehr bei den Jüngern ist, Luk. 24, 44: „Dies sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch w a r“; 2. daß er noch bei den Jüngern ist, Luk. 24, 39. 40: „Sehet meine Hände und meine Füße, ich bin's selber; fühlet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe. Und da er das sagte, zeigte er ihnen Hände und Füße.“ Christus ist nicht mehr bei den Jüngern nach der Weise eines i r d i s c h e n, sichtbaren Leibes. Er kommt zu den Jüngern unsichtbarer- und unräumlicherweise, *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων.*[898] Auf dieselbe unräumliche Weise geht er von ihnen, *ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.*[899] Christi Essen in diesem Zeitraum hat nicht den Zweck der Ernährung, sondern der Identifikation.[900] Nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift ist Christus noch bei den Jüngern, und verkehrt er noch mit ihnen d u r c h E r s c h e i n u n g e n, *ὀπτανόμενος αὐτοῖς*, Apost. 1, 3; *ἐφανερώθη τοῖς μαθηταῖς*, Joh. 21, 14. Der Z w e c k dieses Verkehrs ist die Vergewisserung der Jünger in bezug auf das Faktum seiner Auferstehung und die Belehrung über das Reich Gottes. Beides kommt Apost. 1, 3 zur Aussage: *παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις,*[901] *δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Insonderheit wird als Gegenstand der Belehrung genannt die Auslegung der alttestamentlichen Schrift, die von ihm gesagt war.[902]

Die Himmelfahrt Christi. Die Auferstehung Christi hatte keine Zeugen und brauchte keine Zeugen, weil sich der Auferstandene *ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις* (Apost. 1, 3) lebendig darstellte. Der gen Himmel gefahrene Christus aber stellt sich bis zur Wiederkunft am Ende der Welt den Seinen auf Erden nicht mehr leiblich sichtbar dar. Deshalb geschieht die Himmelfahrt im Unterschied von der Auferstehung s i c h t b a r vor den Augen der Jünger, *βλεπόντων αὐτῶν*, damit die Wahrheit derselben den Jüngern und der Kirche auch g e s c h i c h t l i c h feststehe. Es ist ferner zu sagen, daß die Himmelfahrt Christi i n ö r t l i c h e r A u f w ä r t s b e w e g u n g[903] sich vollzog,

---

898) Joh. 20, 19. 899) Luk. 24, 31. 900) Luk. 24, 41—43.

901) Die Aufzählung von Erscheinungen 1 Kor. 15, 5—8.

902) Luk. 24, 25—27. 44. 45.

903) Natürlich motu locali *libere* assumto. Das libere oder per liberam *οἰκονομίαν* gilt von der s i c h t b a r e n Himmelfahrt. Sonst hätte Christus auch

bis eine Wolke ihn aufnahm und dadurch menschlichen Blicken entzog, *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.*[904] Daß weiterhin eine örtliche Aufwärtsbewegung (motus localis) stattgefunden habe, sagt die Schrift nicht, und wagen deshalb auch wir nicht zu behaupten. Um die Himmelfahrt Christi allseitig schriftgemäß aufzufassen, ist der doppelte terminus ad quem derselben zu beachten. Der terminus ad quem ist nicht bloß der Himmel der Seligen, wo die Seinen bei ihm sind nach diesem Leben (coelum beatorum),[905] sondern auch die Rechte Gottes (coelum maiestaticum). Den letzteren terminus verbindet die Schrift ausdrücklich mit der Himmelfahrt Christi, Mark. 16, 19: *ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ;* 1 Petr. 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν.* Daß aber die Rechte Gottes, zu welcher sich Christus mit der Himmelfahrt gesetzt hat, nicht ein bloßer Ehren- und Ruheplatz,[906] sondern der Herrschersitz des nach der Menschheit erhöhten Christus ist, sagt die Schrift ebenfalls ausdrücklich Eph. 4, 10: Christus ist aufgefahren über alle Himmel, um das All (*τὰ πάντα*) zu erfüllen, und Eph. 1, 20—23: Gott hat den von den Toten Auferweckten gesetzt zu seiner Rechten im Himmel, mit der hinzugefügten Begriffsbestimmung: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς . . . καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.* Dies wurde unter dem genus maiestaticum der Mitteilung der Eigenschaften ausführlich dargelegt.[907] Wenn wir die Rechte Gottes auch coelum *maiestaticum* nennen, so erhält diese Benennung noch ausdrücklich ihre Berechtigung durch Hebr. 1, 3, wo die Rechte Gottes, zu der Christus sich nach Ausrichtung des Erlösungswerks gesetzt hat, als die Rechte der göttlichen Majestät beschrieben wird: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.* Auch Petrus in seiner Pfingstrede belehrt uns unmißver-

---

verschwinden können wie Luk. 24, 31 usw. Hollaz: Non per indigentiam naturae, sed per liberam oeconomiam Christus assumsit motum localem et visibilem, qui, si voluisset, in puncto temporis discipulis suis se potuisset subducere et coelum occupare. At placebat Salvatori sensim ferri sursum, ut discipuli de vera ascensione eo luculentius et confidentius testarentur. (Examen, De exalt., qu. 152.)

904) Apost. 1, 9.

905) Paulus, Phil. 1, 23: „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein", *σὺν Χριστῷ εἶναι.*

906) So Reformierte, Sozinianer usw. Dagegen Chemnitz, De duabus nat., c. 31, p. 209 sq.

907) S. 185 ff.

ständlich darüber, daß Christus durch seine Himmelfahrt sich nicht zur Ruhe, sondern auf den Herrschersitz gesetzt hat. Er sagt Apost. 2, 34—36, daß die Worte des 110. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde lege zum Schemel deiner Füße" nicht auf David, sondern auf Christi Himmelfahrt sich beziehen, und daß Gott gerade durch die Himmelfahrt den von den Juden gekreuzigten JEsus „sowohl zum HErrn als auch zum Christ gemacht habe". Richtig sagt Meyer, daß Christus hier als „Reichsinhaber" charakterisiert werde.[908] Um so verwunderlicher ist es, daß die Reformierten gerade die Himmelfahrt Christi, durch welche Christus den Thron der Weltherrschaft nach seiner menschlichen Natur bestiegen hat, benutzen, um ihn nach seiner menschlichen Natur vom Sein in Welt und Kirche und vom Herrschen in Welt und Kirche auszuschließen. So verleitet das Festhalten an dem Menschengedanken von einer nur lokalen und sichtbaren Seinsweise der menschlichen Natur Christi dazu, die Schriftworte von der Himmelfahrt Christi in das gerade Gegenteil umzudeuten. Die Konkordienformel sagt sich von der Einschließungstheorie mit den Worten los: „Wir verwerfen, . . . da gelehret wird, daß Christus von wegen seiner Himmelfahrt mit seinem Leibe also an einem gewissen Ort im Himmel begriffen und umfangen (comprehensus et circumscriptus) sei, daß er mit demselben bei uns im Abendmahl, welches nach der Einsetzung Christi auf Erden gehalten wird, wahrhaftig und wesentlich nicht gegenwärtig sein könne und wolle, sondern sei so weit und fern davon, als Himmel und Erden voneinander ist."[909] Zugleich tadelt die Konkordienformel die Textveränderung, welche Reformierte zur Bestätigung ihrer Einschließungstheorie mit den Worten Apost. 3, 21: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι* sich erlaubten. Sie sagt: „Wie etliche Sakramentierer den Text Act. 3: ‚Oportet Christum coelum accipere', das ist: ‚Christus muß den Himmel einnehmen', vorsätzlich und böslich zur Bestätigung ihres Irrtums verfälscht haben und anstatt desselben gesetzt: ‚Oportet Christum coelo *capi*', das ist: Christus muß vom oder im Himmel also eingenommen oder umschrieben und begriffen werden, daß er bei uns auf Erden keinerlei-

908) Zu Apost. 2, 36. Richtig sind auch die folgenden Worte: „Vorher [vor der Erhöhung] war Christus zwar ebenfalls HErr und Messias, aber in Knechtsgestalt, nach deren Ablegung er es in vollendeter Wirklichkeit ward." Wenn das „war" ernstlich gemeint ist, so kann sich das „ward" natürlich nur auf den Eintritt in den usus plenarius der göttlichen Herrlichkeit beziehen.

909) Müller, 672, § 119.

weise mit seiner menschlichen Natur sein könnte oder wolle." Frank glaubt diesem anklagenden Urteil der Konkordienformel nicht zustimmen zu können. Er sagt: „In dem Artikel vom Abendmahle wird etlichen Sakramentierern schuld gegeben, daß sie den Text Act. 3, 21: ‚Oportet Christum coelum accipere' vorsätzlich und böslich zur Bestätigung ihres Irrtums verfälscht und statt dessen gesetzt hätten: ‚Oportet Christum coelo *capi*.' Wir können uns diese Beschuldigung nicht aneignen, wenn auch ohne Zweifel nicht *οὐρανόν*, sondern *ὅν* das Subjekt des Satzes ist." [910] Aber Frank hat übersehen, daß die Beschuldigung der Konkordienformel auf Textverfälschung lautet, näher: auf die Umsetzung des *δέχεσθαι* in ein Passivum. *Δέχεσθαι* aber kann hier immer nur capere, nicht capi heißen, einerlei ob man *οὐρανόν* oder *ὅν* als Subjekt faßt. Bei der passiven Fassung, capi, müßten die Worte so oder ähnlich lauten: *ὅν δεῖ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ* oder *οὐρανῷ δέξασθαι.* [911] So liegt allerdings durch die Umsetzung des capere in capi eine Fälschung des Textes der Schrift vor, was immerhin keine Kleinigkeit ist. Und daß diese Umsetzung des Aktivums in das Passivum in der Absicht vorgenommen wurde, die Schriftstelle in den Dienst der Einschließungstheorie zu pressen, läßt sich auch nicht in Abrede stellen. [912] So sind die Anklagepunkte der Konkordienformel allerdings begründet. Beza selbst hat, wiewohl er an der Einschließung festhält, den ersten Anklagepunkt dadurch als begründet anerkannt, daß er später die passivische Übersetzung fallen ließ und dafür einsetzte: quem oportet quidem coeli capiant. [913] Übrigens kann man

---

910) Theol. d. Konkordienf. III, 347 f.

911) Vgl. Erasmus Schmid z. St., auch Quenstedt II, 279.

912) Selbst Olshausen sagt z. St.: „Die Fassung der Worte, wonach *οὐρανόν* als Subjekt genommen wird, in dem Sinne: Der Himmel muß ihn aufnehmen, welche nach Bezas Vorgange noch Ernesti, Kuinoel, Schott verteidigt haben, ist zwar grammatisch nicht unzulässig, muß aber deshalb der andern nachstehen, weil es eine unbiblische Anschauungsweise ist, das Verhältnis, als nähme der Himmel gleichsam selbständig Christum in sich auf, während dieser als HErr und König ihn einnimmt und innehat. Man kann jenes so wenig sagen, als: Der Thron nimmt den König in sich auf. Beza ist ohne Zweifel durch seine reformierte Anschauungsweise zu dieser Fassung verleitet."

913) Beza sagt in seinen Annotationes maiores in N. T. z. St.: *Quem oportet coeli capiant*, quam interpretationem ideo caeteris praetuli, quum antea vertissem passive, *Quem oportet coelo capi*, eadem prorsus manente sententia, ut istorum clamores compescam, qui mei ut haeretici perversissimi damnandi occasionem ex eo arripuerunt, quod activam locutionem passiva expresserim.

disputandi causa die Übersetzung: „welchen muß der Himmel aufnehmen“ oder selbst die passivische Wendung: „welcher muß von dem Himmel aufgenommen werden“ zulassen, ohne daß damit die Einschließung Christi in den Himmel zugegeben wird. Man muß nur festhalten, daß nach der Schrift der terminus proprius der Himmelfahrt Christi die Rechte Gottes oder der Himmel der göttlichen Majestät ist. Wird dies festgehalten, dann bezeichnet auch das In-den-Himmel-Aufgenommenwerden nicht eine Beschränkung, sondern eine Entschränkung Christi nach seiner Menschheit.[914]

Das Sitzen zur Rechten Gottes. Das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet das dauernde Herrschaftsverhältnis, in das Christus durch die Himmelfahrt eingetreten ist. Der Ausdruck „Rechte“ oder „rechte Hand Gottes“ beruht auf einer Anthropathie wie die Ausdrücke „Augen“, „Ohren“, „Füße“ Gottes usw. Wie Menschen das, was sie tun, gewöhnlich mit der rechten Hand verrichten, so wird bildlich das, womit Gott wirkt, nämlich seine unendliche Kraft oder Allmacht, Gottes Rechte und rechte Hand genannt. Um Gottes Allmacht und allgegenwärtige Herrschaft zu beschreiben, sagt die Schrift: „Die Rechte des HErrn ist erhöht, die Rechte des HErrn behält den Sieg“ und: „Nähme ich Flügel der Morgenröte

914) Über das Ziel (terminus ad quem) der Himmelfahrt Christi sagt Hollaz: Terminus ad quem Christus in ascensione sua pervenit, est tum communis, tum proprius. *Communis* est sedes et domicilium beatorum, ubi Christus beatis se ad faciem conspiciendum praebet. Evectus est Christus in paradisum, in quo cum ipso est conversus latro, Luc. 23, 43, ubi paratae sunt fidelibus mansiones, Ioh. 14, 2, ubi Redemptor gloriosissimus conspectu suo iucundissimo sanctorum animas exhilarabit. Terminus *proprius* et ultimus est coelum Dei maiestaticum seu thronus maiestatis divinae. Coelum Dei maiestaticum est *super* omnes coelos, Eph. 4, 10 . . ., est ipsa dextra Dei, qua coelis excelsior factus est Christus, Hebr. 7, 26, de qua apostolus Hebr. 8, 1: Eiusmodi habemus sacerdotem principem, qui consedit in dextra throni maiestatis in coelis. Per coelum hic non intelligitur coelum naturae aëreum vel aethereum, quod cogitare impium est, neque coelum gratiae, quod est ecclesia militans in his terris, cui Christus visibilem praesentiam suam usque ad diem extremi iudicii subtraxit. Über den Modus der Himmelfahrt sagt Hollaz: Ratione *modi* ascensio Christi non fuit disparitio, sed motus verus, realis, successive progressivus (Luc. 24, 51: διέστη ἀπ' αὐτῶν, recessit ab iis; secessus infert successivam loci mutationem) et visibilis usque ad nubem (Act. 1, 9: videntibus illis sublatus est, et nubes suscepit ipsum ab oculis ipsorum). At elevatus a nube modo invisibili ad dextram Dei exaltatus est. Christus coelos penetravit, Hebr. 4, 14; factus coelis sublimior, Hebr. 7, 26. Ergo invisibili ratione supra omnes coelos evectus est.

und bliebe am äußersten Meere, so würde mich doch deine Hand daselbst führen, und deine Rechte mich halten." [915] Wird nun von Christo hinsichtlich seiner Menschheit gesagt, daß er nach Leiden und Tod zur Rechten Gottes gesetzt sei und nun permanent zur Rechten Gottes sitze, so ist damit nicht ein Ehrensitz sondern ein Herrschersitz, auch nicht ein Herrschersitz mit geringerer als göttlicher Gewalt, [916] sondern ein Herrschersitz mit unverfälschter und unbeschränkter göttlicher Gewalt und Kraft beschrieben (*καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ*, scil. *τοῦ θεοῦ*, Eph. 1, 20). Die lutherische Kirche gibt daher sowohl von der Rechten Gottes als auch von dem Sitzen zur Rechten Gottes nur die Definition der Schrift. Von der Rechten Gottes sagt sie: sie ist „kein gewisser Ort im Himmel, wie die Sakramentierer ohne Grund der Schrift fürgeben, sondern anders nichts denn die allmächtige Kraft Gottes, die Himmel und Erde erfüllet"; und vom Sitzen zur Rechten Gottes lehrt sie, daß Christus nach seinem Auffahren über alle Himmel „nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch gegenwärtig regiert von einem Meer zum andern und bis an der Welt Ende, wie die Propheten weissagen und die Apostel bezeugen, daß er allenthalben mit ihnen gewirket und ihr Wort bestätigt habe durch nachfolgende Zeichen". [917] Ebenso Luther [918] und die lutherischen Dogmatiker. [919]

Das praktische Interesse der lutherischen Kirche an der schriftgemäßen Lehre von Christi Sitzen zur Rechten Gottes drückt die Konkordienformel mit den Worten aus: „Wir halten . . ., daß Christus bei seiner Kirche und Gemeinde auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen,

---

915) Ps. 118, 15. 16; 139, 9. 10.

916) So Zanchi, De Filii Dei incarnatione, p. 557: Ex iis locis luculenter apparet: Spiritum Sanctum non usurpare hanc phrasin de Christo: sedet ad dextram Patris, ut significaret, Christum, qua homo est, ita sedere ad dextram Patris, ut *aequali* potentia et maiestate sibi realiter communicata cum Patre regnet, sed tantum eum regnare ut Patris vicarium, superiorem omnibus angelis, sed *inferiorem* tantum Patre. (Bei Frank III, 348 sq.)

917) Müller, 680, § 28. 27. 918) St. L. XX, 802 ff.

919) Hollaz, Examen, De exalt., qu. 154: Sessio ad dextram Dei est gradus gloriae summus, quo Christus *θεάνθρωπος* secundum humanam naturam in thronum maiestatis divinae evectus omnia quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae potentissime praesentissimeque gubernat in nominis sui gloriam et ecclesiae afflictae solatium et salutem.

die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sind von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein.“ [920] Ganz besonders energisch wendet sich Chemnitz gegen den reformierten Irrtum, daß die menschliche Natur Christi zwar im Stande der Niedrigkeit ihre Funktionen gehabt habe, im Stande der Erhöhung aber in den Ruhestand versetzt sei (otiosam in coelis sedere ac sua tantum gloria perfrui eamque beatis spiritibus ostentare), so daß Christus jetzt nur nach seiner Gottheit in der Kirche sei und wirke, zum Beispiel „rechtfertige, lebendig mache und die übrigen seligmachenden Wohltaten leiste und ausrichte“. [921]

Die sichtbare Wiederkunft Christi zum allgemeinen Endgericht wird bei der Lehre von den letzten Dingen behandelt werden.

III. Die Lehre von Christi Werk.

(De opere sive officio Christi.)

Das Werk Christi im allgemeinen.

Christus ist eine so wunderbare Person, nämlich Gottmensch (*θεάνθρωπος*), um ein überaus wunderbares, ihm von Gott gegebenes [922] und von ihm willig übernommenes [923] Werk (*ἔργον*) zu vollbringen. Es ist dies das Werk, die Menschen selig zu machen, *σῶσαι τὸ ἀπολωλός, ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*. [924] So folgt auf die Lehre von Christi Person in natürlicher Ordnung die Lehre von Christi Werk oder Amt. Alles, was Christus, der Gottmensch, zur Seligmachung der Menschen im Stande der Niedrigkeit getan hat und im Stande der Erhöhung noch tut, gehört zum Amt oder Werk Christi. [925] Christi Werk kommt auch inhaltlich zum Ausdruck durch den ihm von Gott gegebenen Namen „JEsus“: *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*. [926]

---

920) Müller, 692, § 78.

921) De duabus nat., c. 32, p. 210.

922) Joh. 17, 4: *τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω.*

923) Joh. 3, 34: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.*

924) Matth. 18, 11; Luk. 19, 10; 1 Tim. 1, 15.

925) Kromayer, Theol. pos.-pol. II, 529: Per *munus* intelligitur ius ac debitum sic agendi, vulgo *functio.* (Amtsverrichtung. Das *ἔργον*, wozu ein Beruf vorhanden ist.)

926) Luk. 1, 31; Matth. 1, 21. 25; Luk. 2, 21. Auf diese göttliche Namengebung legen alte Theologen wie Chemnitz großes Gewicht. Chemnitz führt aus (Harm. ev., c. 9, zu Luk. 2, 21): Die göttliche Namengebung wird in

Auf die Frage, **seit wann** der menschgewordene Sohn Gottes in seinem Erlöseramt war, ist zu antworten: Nicht erst seit der Taufe, durch welche die feierliche Einführung in seine **öffentliche**

---

der Schrift berichtet „nicht bloß deshalb, um Marias und Josephs Gehorsam zu preisen, sondern hauptsächlich, damit es unverrücklich feststehe (ratum et firmum sit), daß wir nicht bloß nach **menschlicher** Absicht, die irren kann, sondern **auf Gottes Autorität und Befehl hin** Christum als ‚JEsus' anrufen, das ist, in **ihm** die Seligmachung von Sünden suchen. . . . Deshalb sagt Petrus Apost. 4, 12, es sei kein **anderer** Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, denn der Name JEsu". Der **Name** JEsus ist das „Evangelium in nuce". — Auch den Namen „Christus" deutet die Schrift selbst, Joh. 1, 41: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον ὁ Χριστός.* *Χριστός* (מָשִׁיחַ, משיחא), der **Gesalbte**, ist der Amtsname, welcher die amtliche **Ausrüstung** Christi **nach seiner menschlichen Natur** beschreibt. Zur Zeit des Alten Testaments wurden Priester und Könige (2 Mos. 29, 7; 1 Sam. 16, 13), bisweilen auch Propheten (1 Kön. 19, 16), gesalbt. Der Mensch Christus aber, der das **einzigartige** Amt der Seligmachung der Menschen ausrichten soll, ist der Gesalbte *κατ' ἐξοχήν*. Die Gesalbten des Alten Testaments, sagt **Chemnitz**, waren nur **Vorbilder** des einzigartig Gesalbten. Harm. ev., c. 9, p. m. 114; c. 23, p. 304: Christus a reliquis unctis praefiguratus, unctus simul in Regem, Sacerdotem et Prophetam. Durch die Salbung sind Christo nicht bloß dona finita, sondern auch dona infinita mitgeteilt worden. Man hat Jes. 61, 1 (Predigt des Evangeliums) und Apost. 10, 38 (Wundertun) auf die dona finita und somit auf eine Gleichstellung mit Propheten und menschlichen Wundertätern beziehen wollen. Aber Stellen wie Joh. 1, 18; 3, 31—35; 2, 11 verwehren die Beziehung auf bloße dona finita. So werden wir es bei dem alten Satz bleiben lassen müssen: *ἡ θεότης χρίσις τῆς ἀνθρωπότητος.* Vgl. Hollaz, Examen, De pers., qu. 3; Kromayer, Theol. pos.-pol. I, 85. Richtig **Meyer** zu dem „Gott war mit ihm" (Apost. 10, 38): „Das metaphysische Verhältnis Christi zum Vater wird durch diesen allgemeinen Ausdruck nicht ausgeschlossen." Eine treffliche Darlegung über die Salbung Christi findet sich bei **Chemnitz**, De duab. nat., c. 24, p. 139: Quando de unctione Spiritus, unde Christus nomen habet, Scriptura loquitur, intelligit unctionem *humanae* naturae in Christo. Divina enim natura Christi non est uncta Spiritu, sed est *ipsa unctio*, est enim una essentia Filii et Spiritus Sancti, a Patre ac Filio procedit. Est autem secundum assumptam naturam Christus unctus *prae* consortibus (Ps. 45) non tantum donis spiritualibus infusis, nec tantum inhabitatione Spiritus per gratiam, ut vel quasdam tantum vel multas et magnas virtutes in Christo operetur, sed quia divina natura *τοῦ λόγου* tota substantiali sua plenitudine personaliter inhabitat in assumpta Christi natura. Et per consequens propter *ὁμοουσίαν* etiam Spiritus Domini ipsi datus est, non quod Spiritus Sanctus personaliter carnem assumpserit, sed propter Trinitatis essentiam, sicut Ioh. 14 Christus inquit: Pater in me manens facit opera. In dieser Salbung Christi nach seiner menschlichen Natur „non ad mensuram" ist es begründet, ut omnes divinas suas virtutes in illa (in der menschlichen Natur) operetur, atque per illam Spiritus ipse cum donis suis effundatur super *omnem carnem*, Act. 2.

Wirksamkeit geschah, sondern von seiner Menschwerdung an, mit welcher ja auch seine Erniedrigung zeitlich zusammenfällt. Christus war ein Christus für uns nicht erst seit seinem öffentlichen Hervortreten, sondern schon in seiner Empfängnis, Geburt, Beschneidung, Kindesgehorsam usw. Es wurde bereits bei der Lehre vom Stande der Erniedrigung dargelegt, daß und warum Christus sein Erlösungswerk sehr früh beginnen mußte: „Christus kam durch alle Stufen des menschlichen Alters, damit er unsere unreine Empfängnis und Geburt von Grund aus heilte." Besonders herrlich redet hierüber Luther: „Das ist der rechte Grund der Seligkeit, welcher Christum und das gläubige Herz also vereiniget, daß alles gemein wird, was sie haben auf beiden Seiten. Was haben sie aber? Christus hat eine reine, unschuldige, heilige Geburt; der Mensch hat eine unreine, sündige, verdammte Geburt, wie David Ps. 51, 7 sagt. Derselben mag nicht geholfen werden denn durch die reine Geburt Christi. . . . Also nimmt Christus zu sich unsere Geburt von uns und versenkt sie in seiner Geburt und schenkt uns die seine, daß wir darin rein und neu würden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch wie Christus leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubt oder zweifelt, der ist kein Christ."[927] Ferner: „Für seine Person hat er der Beschneidung nicht bedurft, ebensowenig er seiner Person halben bedurft hat, daß er seiner Mutter gehorsam war oder am Kreuze starb. Denn für seine Person hätte er Recht und Fug gehabt, dem Gesetz nicht unterworfen zu sein. Er tut's aber um unsertwillen. Denn wir bedürfen eines solchen Mannes, der ohne Sünde wäre und für uns das Gesetz erfüllete und also den Zorn Gottes stillete, oder müssen unter dem Fluch des Gesetzes bleiben ewiglich. Um dieser Ursache willen hat er sich unter das Gesetz getan und mit dem Dienst und Werk uns erworben Freiheit vom Gesetz, wie St. Paulus sagt Gal. 4, 4. 5: ‚Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete, daß wir die Kindschaft empfingen.'"[928]

Die Ansicht, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, wenn die Menschen auch nicht gesündigt hätten, ist eine nutzlose und gefährliche philosophische Spekulation. Die Schrift nennt keinen andern Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes als die Selig-

927) St. L. XI, 127. 928) XIII, 1534 f. — Vgl. XI, 2022 f.

machung der Sünder. Christus JEsus ist kommen in die Welt, *ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*. Darum ist auch kein anderer Zweck zu ersinnen.[929] Der Satz Augustins: Si homo non periisset, Filius hominis non venisset ist schriftgemäß. Man hat als Haupt- oder Nebenzweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes angenommen eine Vervollkommnung der Schöpfung, speziell eine Verbesserung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, eine notwendige Entwicklung im göttlichen Wesen oder doch in der göttlichen Offenbarung.[930] Aber von all diesen Annahmen ist zu sagen: 1. Sie sind ein *ἄγραφον* und deshalb prinzipiell untheologisch. Quod non est biblicum, non est theologicum. 2. Sie sind ein *ἀντίγραφον;* sie widersprechen dem, was die Schrift völlig klar und lehrhaft über Schöpfung und Erlösung aussagt. Die Ansicht nämlich, wonach der Zweck der Menschwerdung die Verbesserung der Schöpfung, speziell des göttlichen Ebenbildes im Menschen, sein soll, gerät einerseits in Widerspruch zu den Schriftaussagen, in denen der Schöpfung im allgemeinen und dem Menschen im besonderen das Zeugnis טוֹב מְאֹד, „sehr gut", ausgestellt wird,[931] andererseits in Widerspruch zu den Schriftaussagen, in denen das Werk der Erlösung als eine Zerstörung der Werke des Teufels und als eine Wiederherstellung des durch den Sündenfall Verlornen beschrieben wird. Ferner: Die Schrift motiviert das Kommen des Sohnes in die Welt mit

929) 1 Tim. 1, 15; Matth. 18, 11; Gal. 4, 4. 5.

930) Pelagianer, Sozinianer, Abälard, Ruprecht von Deutz, Skotisten, einige Reformierte (Zanchi), Andreas Osiander (gegen ihn Wigand, De Osiandrismo, p. 23 sqq.). Über die neuere Zeit berichtet Luthardt: „In neuerer Zeit ist dieser Satz" (Menschwerdung Gottes auch ohne die Sünde des Menschen) „viel verbreitet, nicht bloß in der theosophischen Schule Baaders und bei Philosophen wie Stephens, Göschel, Chalybäus, Ph. Fischer, sondern auch bei sehr vielen Theologen wie Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Dorner, Ebrard usw., meistens auf Grund der Schleiermacherschen Anschauung von Christo als dem zweiten Adam und Vollender der Schöpfung: die Menschheit wäre ohne das einigende Haupt." (Dogmatik, 11. Aufl., S. 203.) Ausführliche Mitteilung des geschichtlichen Materials bei Quenstedt II, 156 ff.; Baumgarten, Streitigk. II, 149 ff.; Thomasius, Dogmatik I, 180 ff.

931) Dies sieht man namentlich auch an Martensen (Dogmatik, § 78, S. 139; Berlin 1870). Martensen will es einerseits nicht mit der „pelagianischen Dogmatik" halten, die „die Unschuld mit der tierischen Roheit verwechselt". Andererseits tadelt er die „Augustinische Dogmatik", daß sie „dem ersten Menschen eine Reinheit des Willens, eine Klarheit der Erkenntnis beilegt, welche nur als das Endziel einer freien Selbstentwicklung gedacht werden kann". Der noch in seinem Innern rumorende Hegelianismus bewirkt es, daß Martensen den Widerspruch gegen Gen. 1 und 2 nicht sieht.

Gottes wunderbarer Liebe zur Sünderwelt, *οὕτω ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*, und mit Gottes herzlichem Erbarmen mit dem menschlichen Sündenelend: *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ* hat uns besucht der Aufgang aus der Höhe.[932] Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Seligmachung der Sünder hat sich Gott als der größte Philanthrop offenbart, wie Luther so gewaltig ausführt.[933] Dies Bild Gottes im Angesichte JEsu Christi verzeichnen und entstellen die Vertreter jener Theorie von einer Menschwerdung auch ohne den eingetretenen Sündenfall. Sie setzen an die Stelle der freien göttlichen Zuneigung zu einer verlornen Sünderwelt eine Notwendigkeit in Gott. So trifft 3. die Vertreter jener Theorie die Anklage, die von kirchlichen Lehrern zu allen Zeiten gegen sie erhoben worden ist, daß sie sowohl die Größe der göttlichen Gnade als auch den Ernst der Sünde herabdrücken. Endlich haben die Befürworter jener Theorie auch der Versuchung nicht widerstehen können, für ihren wunderlichen Menschengedanken Deckung in der Schrift zu suchen und in diesem Interesse eine Reihe von Schriftstellen umzudeuten.[934]

Zu den quaestiones curiosae gehört auch die Frage, warum Gott seinen Sohn erst nach viertausend Jahren und nicht unmittelbar nach dem Fall der Menschen in die Welt gesandt habe. Ganz richtig bemerkt Kromayer: Wiewohl man dafür Gründe a posteriori anführen kann („Gott wollte sein Volk erst durch das Gesetz drücken, damit es sich desto mehr nach dem verheißenen Messias sehne"), so muß man doch schließlich antworten, daß es Gott also gefallen habe.[935]

---

932) Joh. 3, 16; Luk. 1, 78; 1 Joh. 4, 9. 10.

933) Zu Tit. 3, 4: St. L. XII, 128 ff.; zu Joh. 3, 16: St. L. XI, 1096 ff.

934) Kol. 1, 15; Röm. 8, 29; Hebr. 2, 10; Eph. 4, 24; Kol. 3, 10; Eph. 1, 10; Kol. 1, 20; 1 Kor. 15, 45 f. — Kol. 1, 15 geht *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* auf Christum nach der göttlichen Natur; Röm. 8, 29: *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* loquitur de excellentia supra *omnes fideles* (Quenstedt, Meyer). Auch Eph. 4, 24; Kol. 3, 10 ist von der Wiederherstellung des ursprünglichen göttlichen Ebenbildes die Rede (Calov; vgl. Philippi, Glaubensl. II, 372 ff., gegen die Unklarheiten Meyers). Über Eph. 1, 10 und Kol. 1, 20 später, wenn von der Beziehung des Erlösungswerkes auf die Engelwelt zu reden ist. Gegen Andreas Osiander bemerkt Quenstedt zu 1 Kor. 15, 45: Si creationem hominis ordine praecessit forma humanae naturae in mente divina praeconcepta, ad cuius similitudinem Adam creatus fuerit, Christus *primus* potius Adam dicendus erat quam secundus. (II, 167.)

935) Theol. pos.-pol. II, 64; bei Baier III, 102: Saepius quaeritur, cur Deus hoc vel illud faciat; cur mundum non prius creaverit; cur non sta-

Das Werk Christi im besonderen.

Fragen wir, was Christus im einzelnen tat und noch tut, die Menschen selig zu machen, so lassen sich die bezüglichen Schriftaussagen bequem in drei Klassen zusammenordnen.[936] Die Schrift nennt ausdrücklich als Zweck der Sendung Christi: a. die Menschen zu lehren, *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς;*[937] b. die Menschen mit Gott zu versöhnen, *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ;*[938] c. die Kirche als ihr König und Haupt zu regieren und über das Universum zu herrschen, *βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας — πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ.*[939] Hiernach hat man von frühester Zeit an in der christlichen Kirche[940] ein dreifaches Amt oder Werk Christi unterschieden: das prophetische, hohepriesterliche, königliche (munus sive opus Christi triplex: propheticum, sacerdotale, regium). In dieser dreifachen Tätigkeit ist Christus auch schon im Alten Testament beschrieben.[941] Was die formelle Anordnung des Lehrstoffes nach drei Ämtern betrifft, so berichtet Quenstedt, daß sie zu seiner Zeit von den meisten lutherischen Lehrern befolgt werde. Quenstedt hält aber mit Recht diese äußere Anordnung nicht für wesentlich. Er weist darauf hin, daß andere lutherische Lehrer nur ein zweifaches Amt unterscheiden, indem sie das prophetische Amt mit dem priesterlichen verbinden.[942] Es sind auch

---

tim post lapsum et promulgatum *πρωτευαγγέλιον* . . . promissum Redemptorem miserit. . . . Licet a posteriori rationes eiusmodi („Dulcia non sentit, qui non gustavit amara") a nobis afferantur probabiles, tutius tamen in voluntate divina, quae tota facti ratio est, acquiescamus.

936) Vgl. Ebrard, RE.² VI, 675 ff.

937) Luk. 4, 18; Joh. 1, 18; Hebr. 1, 1; Luk. 13, 33. Das Einzigartige dieses Lehrens ist unter dem folgenden Abschnitt herauszustellen.

938) 2 Kor. 5, 18. 19; Matth. 20, 28; Röm. 5, 10; 1 Joh. 2, 2.

939) Luk. 1, 33; Eph. 1, 22; Joh. 18, 33—37.

940) Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte I, 2, St. Louiser Ausg., S. 8: „Diese alle [die Propheten] haben also eine Beziehung auf den wahrhaftigen Christus, den göttlichen und himmlischen Logos, als welcher allein der Hohepriester der ganzen Welt, allein der König der ganzen Schöpfung und allein der oberste Prophet seines Vaters unter allen Propheten ist."

941) Prophet, 5 Mos. 18, 15—19; König, Prophet, Priester, Ps. 110; König, Ps. 2. 72.

942) Syst. II, 304: Officium Christi alii triplex faciunt: propheticum, sacerdotale, regium; alii duplex, propheticum sacerdotali includentes . . .; cum sacerdotis non tantum sit sacrificare, orare, intercedere, benedicere, sed etiam *docere* [nach Mal. 2, 7]. A plerisque tamen retinetur tripartita

Bedenken geäußert worden in bezug auf die gewöhnliche Reihenfolge bei der Dreiteilung. Man hat daran erinnert, daß das hohepriesterliche Amt voranstehen sollte, da Christi versöhnende Tätigkeit schon mit der Empfängnis beginnt, während die lehrende erst später eintritt. Das ist richtig. Weil aber die Ämter nicht durchweg sukzessiv geschieden werden können, so lassen wir es bei der alten Anordnung bleiben, nach welcher das prophetische Amt vorangestellt wird. So ist Christus, wie bereits bei den Ständen Christi dargelegt wurde, auch schon im Stande der Niedrigkeit in seinem königlichen Amt. Christus ist ein geborner König, und er bezeichnet sich auch im Stande der Erniedrigung ausdrücklich als König.[943) — Daß alle Amtswerke der ganzen gottmenschlichen Person zukommen, das heißt, daß Christus dieselben in und nach beiden Naturen vollbringt, wurde bereits bei dem dritten Genus der Mitteilung der Eigenschaften dargelegt. Alle Amtswerke sind operationes *θεανδρικαί*. Wer dies leugnet, hebt konsequenterweise den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes auf.

Das prophetische Amt Christi.

1. Ausrichtung des prophetischen Amtes im Stande der Erniedrigung.

Im Stande der Erniedrigung lehrt Christus in eigener Person (*αὐτοπροσώπως*) oder unmittelbar, während er im Stande der Erhöhung durch Mittelspersonen lehrt, wie später darzulegen ist. In seiner Lehrtätigkeit auf Erden ist Christus der einzigartige Prophet, ein Prophet, wie es keinen vorher gegeben hat und auch nie wieder geben wird. (Propheta *κατ' ἐξοχήν*, propheta omnibus excellentior.) Diese Einzigartigkeit besteht darin, daß in Christo Gott im Fleische erschienen ist, und Gott in eigener Person auf Erden lehrt. Auf dieses Spezifikum beim Lehren Christi ist Hebr. 1, 1 hingewiesen: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn." Die Schrift gibt denn auch näher an, daß Christus als Prophet von allen Propheten sich in bezug auf die Quelle des Wissens, das er in seinem Prophetenamt be-

distinctio, quos et nos sequemur. — Calvin hat die Dreiteilung Inst. II, 15, der Heidelb. Kat. Fr. 31.

943) Jes. 9, 6. 7; Matth. 2, 2. 11; Joh. 18, 37.

tätigte, unterscheide. Dies mußte schon bei der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften dargelegt werden.[944] Hier sei das Folgende wiederholt: Während alle Propheten aus der Offenbarung, welche Menschen auf Erden zuteil wird, nämlich durch Inspiration, lehrten und insofern „von der Erde her“ (ἐκ τῆς γῆς) redeten, wie Johannes der Täufer Joh. 3, 31 von sich und allen bloß menschlichen Propheten sagt, lehrte Christus aus dem Rate der heiligen Dreieinigkeit heraus, „was er gesehen und gehört hat“ (ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε), V. 32, nämlich als „der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist“ (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), Joh. 1, 18.[945] Christus schöpfte also bei seinem Lehren auf Erden aus einer Quelle, aus welcher kein Mensch, auch kein Prophet schöpfen kann; denn — sagt Johannes zur Beschreibung der Einzigartigkeit des Lehrens Christi — *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε*, Joh. 1, 18. Mit andern Worten: Christus betätigt in seinem Lehramt im Stand der Erniedrigung das göttliche Wissen, welches ihm nach der göttlichen Natur wesentlich und nach der menschlichen Natur mitgeteilterweise eigen war. Das kommt auch zum Ausdruck, wenn die Schrift von Christo nach der menschlichen Natur sagt, daß ihm der Geist gegeben sei „nicht nach dem Maß“ (οὐκ ἐκ μέτρου), Joh. 3, 34, quod idem est, sagt Baier, ac sapientiam immensam seu *infinitam* ei secundum humanam naturam, in qua locutus est, esse datam.[946] Man soll daher nicht von einer Inspiration Christi zum Zweck der Ausrichtung des Lehramtes reden[947] noch mit den

944) S. 179 ff.

945) Die Beziehung des ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός auf den erhöhten Christus wurde schon als kontextwidrig abgewiesen (Note 378).

946) Compend. III, 57.

947) Richtig hier A. H. Strong: “Christ found the sources of all knowledge and power within Himself. The Word of God did not *come* to Him,— He was *Himself* the Word.” Und nach Martensen: “The source of Jesus’ teaching was ‘not inspiration, but incarnation.’ Jesus was not inspired,— He was the Inspirer.” (*Systematic Theology*, p. 389.) Philippi: „Der Quell seines [Christi] Prophetentums war nicht von außen kommende Inspiration, sondern die ganze Fülle der Gottheit wohnte in ihm selber leibhaftig, Kol. 2, 9. Gottes Allwissenheit selber war zur Allwissenheit des Menschen JEsus geworden.“ Und vorher: „Wie seine Wunder, so hatte auch sein Lehren und Weissagen seinen Quell und Ursprung in ihm selber. . . . Darum ist es sein eigenstes Wissen, das, was er von Anfang beim Vater geschaut hat, welches er uns kundgetan hat. Denn niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündiget, Joh. 1, 18.“ (Glaubenslehre IV, 2, S. 19. 18.)

Sozinianern von einer Entrückung Christi in den Himmel zum Zweck der Belehrung fabeln. — Wenn Christus ein Prophet *wie Mose* genannt wird, 5 Mos. 18, 15, so ist der Vergleichungspunkt die Vermittlung eines Bundes. Wie Mose der Mittler des alten, vergänglichen Bundes war, so ist Christus der Mittler des neuen, bleibenden Bundes, Hebr. 12, 18—28. Daß im übrigen Christus größer sei als Mose, sagt schon Mose selbst 5 Mos. 18 aufs deutlichste; denn Moses verweist das Volk von sich auf den Propheten, den der HErr später erwecken wird, V. 16—19.[948]

Was den *Inhalt* der Lehre Christi in den Tagen des Fleisches betrifft, so predigt Christus *sich selbst*, wie nachher die Apostel nur *ihn* predigen.[949] Mit andern Worten: Christus zeigt das Heil nicht nur als gegenwärtig,[950] sondern als *in seiner Person* gegenwärtig. Er fordert daher alle auf, durch den Glauben an *ihn* von *ihm* das Heil zu nehmen. Wer an ihn glaubt, ist eo ipso im Besitz des Heils. Wer ihm den Glauben verweigert, ist eo ipso vom Heil ausgeschlossen. Dies drückt er sowohl mit bildlichen als mit eigentlichen Worten aus. Joh. 6, 33. 35. 40. 47: „Dies ist das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben. Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. Das ist der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn sieht und glaubt an ihn, habe das ewige Leben, und *ich* werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Wer an mich glaubt, der *hat* das ewige Leben." Christus läßt auch keinen Zweifel darüber, daß er Objekt des seligmachenden Glaubens ist, *insofern er ans Kreuz geschlagen wird und damit das Lösegeld für die Sünden der Menschen zahlt* (satisfactio vicaria). Joh. 3, 14. 15: „Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Matth. 20, 28: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele" (*δοῦναι*

---

948) Vgl. Luther zu 5 Mos. 18, 15. St. L. III, 1522 ff.

949) Paulus 1 Kor. 2, 2: *Οὐ γὰρ ἔκρινα τοῦ εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον;* 2 Kor. 4, 5: *Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον.*

950) Matth. 4, 17: *Ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Daß Christus in seinem Opfertod Objekt des seligmachenden Glaubens sei, schärft er mit gesteigerter Entschiedenheit gerade auch Joh. 6 ein. Nachdem er zuerst gesagt hat: „Ich bin das Brot des Lebens", setzt er V. 51 dafür ein: Das Brot des Lebens „ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt". Und als die Juden darüber untereinander zankten (*ἐμάχοντο*) und sprachen: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" erfolgt aus Christi Munde nicht Milderung, sondern eine Schärfung seiner Aussage, indem er für „Fleisch" „Fleisch" und „Blut" einsetzt: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben." Freilich ist hier nicht vom Abendmahl die Rede.[951] Wohl aber predigt Christus hier aufs nachdrücklichste sich selbst in dem Sinne, daß er, der menschgewordene (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*) Sohn Gottes, durch seinen Versöhnungstod das Leben der Welt ist.[952] Daß Christus so sich selbst, und zwar in seinem Versöhnungstod, als das Leben der Welt predigt, erregt Murren und Widerspruch bei den Juden: *σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος*, V. 60. Aber Christus bleibt dabei, daß man von ihm, der sein Leben in den Tod gibt, das Leben nehmen müsse. Er läßt es an diesem Punkt zur Trennung kommen, V. 66.[953] Joh. 8, 24 spricht er das gewaltige Wort: „So ihr nicht glaubt, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden."[954] Und

---

951) So richtig auch Meyer zu Joh. 6, 51 ff. Auch David Brown: "This discourse has nothing to do with the Sacrament of the Supper."

952) Mit Recht wendet sich Meyer z. St. gegen die bloße „Widmung", „wobei der Tod nur mit eingeschlossen sei": „Jene Widmung war schon mit *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος* etc. ausgesagt; der Fortschritt vom Sein zum Geben aber fordert etwas anderes, und zwar einen konkreten Akt, und der ist sein versöhnendes Sterben und Blutvergießen." Luther z. St. (St. L. VII, 2352): „Wohlan, da steht es, dies und kein anderes, daß dies Fleischessen und Bluttrinken gebe das ewige Leben; das ist ja kein menschlich Werk. Noch wollen es die Papisten nicht leiden. . . . Die tollen Narren laufen von Christo zu den Werken."

953) Trotzdem sagt Harnack: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein." (Wesen des Christentums; Leipzig 1902, S. 91.)

954) Luthardt zu *ὅτι ἐγώ εἰμι*: „Nicht bloß: der Messias (z. B. Meyer) oder der von oben Kommende (Weiß), sondern schlechthin: das, worum sich's handelt, das Heil, das Leben, das Licht usw. Entspricht dem alttestamentlichen אֲנִי הוּא Jehovahs, 5 Mos. 32, 39; Jes. 43, 10." Mit dem *ἐγώ εἰμι* erklärt sich

wie später die Apostel,[955] so lehrt auch Christus in seinem Predigtamt auf Erden, daß die ganze Schrift Alten Testaments auf ihn als den Geber des Lebens hinweise.[956] Auf die Frage, in welchem Verhältnis Gesetz und Evangelium in der Predigt Christi zueinander stehen, ist zu antworten: Wenn Christus sich selbst, und speziell sich selbst in seinem Versöhnungstod, predigt, so ist das Evangelium oder die Gnadenpredigt sein eigentliches Amt. Dies kommt zum Ausdruck, wenn Joh. 1, 17 Christus und Moses einander gegenübergestellt werden: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch JEsum Christum geworden.“ In diesem Gegensatz ist die Terminologie des lutherischen Bekenntnisses begründet, daß Christi eigentliches Amt die Predigt des Evangeliums sei, und er Gesetz propter evangelium lehre, das heißt, um durch die Verkündigung des Gesetzes zu seinem eigentlichen Amt, dem *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, κηρύξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν*,[957] zu kommen. Die Römischen sowie die alten und neuen Unitarier lassen Christum einen neuen Gesetzgeber sein.[958] Christus soll neue, und zwar vollkommenere Gebote als Moses gegeben haben. Die Intention dieser Lehre ist die, unter Christi Namen das Gegenteil vom Christentum, nämlich die Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit aus des Gesetzes Werken, zu lehren. Ist Christus ein vollkommenerer Gesetzeslehrer als Moses, so scheint klargestellt zu sein, warum die Menschen zwar nicht durch die von Moses gebotenen Werke gerecht und selig werden konnten, wohl aber dies Ziel durch die von Christo gelehrten und moralisch höher stehen-

---

Christus zugleich für Jehovah selbst. Vgl. Luther, St. L. VIII, 188: „Ich bin Gott, und es gar miteinander. Tut, was ihr wollt! Wenn ihr nicht glaubt, daß ich's gar sei, so seid ihr nichts und müßt in euren Sünden sterben. Also darf kein Prophet, Apostel noch Evangelist predigen und sagen: Glaubet an Gott und glaubet auch an mich, daß ich Gott sei; oder tut ihr's nicht, so ist alles mit euch verloren. . . . Das heißt auf einen Augenblick alles wegwerfen, was heißt: Wer an mich nicht glaubt, daß ich's sei; denn bei mir steht's gar: Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit, Gott und Teufel, Himmel und Hölle. Damit wirft er alles unter Christum und sondert voneinander, was in diesem Leben von Heiligkeit und Weisheit ist, von dem HErrn Christo.“

955) Apost. 10, 43. 956) Joh. 5, 39. 45. 46.

957) F. C., M. 535, § 10; 636, § 12. Luk. 4, 18—22. Auch Matth. 22, 34—46 gehört sicherlich hierher (gegen Meyer). Vgl. Luther, XI, 1710.

958) Trident., sess. VI, can. 19—21. — Catech. Racov.: De praeceptis Christi, quae legi addidit, Fr. 199 ff.; ed. Öder, p. 404 sqq. — Harnack, Wesen des Christentums; Leipzig 1902, S. 45 ff.

den Werke erreichen können.[959] Dagegen ist festzuhalten: Christus lehrte nicht ein neues, sondern nur das Gesetz Mosis, wie er selbst ausdrücklich erklärt.[960] Auch in der Bergpredigt, Matth. 5—7, argumentiert Christus nicht gegen Moses, sondern gegen die Verkehrung des mosaischen Gesetzes seitens der Schriftgelehrten. Das Gebot der Liebe des Nächsten, das man im Alten Testament vermißt hat, ist dort klar gelehrt,[961] was auch verständige Juden, zum Beispiel der Schriftgelehrte, Luk. 10, 27, sehr wohl wußten. Unsere alten Theologen sagen daher richtig: Christus quidem fuit legis doctor, sed non legislator. Die „evangelischen Ratschläge" (consilia evangelica) der Römischen: continentia, als Zölibat, obedientia, als Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen, paupertas, als Verzicht auf Privatbesitz gefaßt, sind eine römische Erfindung und dienen dem Irrtum, daß ein Mensch noch mehr tun könne, als Gottes Gesetz erfüllen, und daß man durch Befolgung der „evangelischen Ratschläge" die Seligkeit noch leichter und sicherer erlangen könne.[962] Auch die Arminianer fassen Christum als neuen Gesetzgeber und verstehen unter dem rechtfertigenden Glauben omnem illam obedientiam, quam Deus praescribit, quaeque per fidem praestatur.[963] Der Sache nach machen alle Semipelagianer und Synergisten Christum zu einem neuen Gesetzgeber, insofern ihnen der Glaube an das Evangelium eine teilweise menschliche Leistung ist, und hiernach die Sache so zu stehen kommt, daß Moses viel und Christus weniger Werke zur Erlangung der Seligkeit fordert.

---

959) Vgl. die trefflichen Ausführungen bei Quenstedt II, 996 sqq. Auch Baumgarten, Streitigk. II, 240 f.

960) Christus, um den eigentlichen Inhalt des göttlichen Gesetzes befragt, verweist auf das Gesetz Mosis, Matth. 22, 34—40 (Liebe zu Gott und dem Nächsten).

961) 3 Mos. 19, 18.

962) So Arthur S. Barnes in *Catholic Encycl.* IV, 436: "The soul may indeed be saved and heaven attained without following the counsels; but that end will be reached *more easily* and *with greater certainty* if the counsels be accepted, and the soul does now wholly confine herself to doing that which is definitely commanded. . . . Christ's advice is, if we would make sure of everlasting life, and desire to conform ourselves *perfectly* to the divine will, that we should sell our possessions, and give the proceeds to others who are in need, that we should live a life of chastity for the Gospel's sake, and, finally, should not seek honors or commands, but place ourselves under obedience."

963) Limborch, *Theol. christ.* III, c. 16, § 10—16; c. 17, § 23. Vgl. Schneckenburger, Kleinere prot. Kirchenparteien, S. 21 f. Möhlers Lob der Arminianer, Symbolik 5, S. 634 ff.

2. Ausrichtung des prophetischen Amtes im Stande der Erhöhung.

Im Stande der Erhöhung richtet Christus das prophetische Amt durch *Mittelspersonen* aus. Auch innerhalb der lutherischen Kirche hat man Christi prophetisches Amt auf den Stand der Erniedrigung beschränkt und dann das Lehren, welches jetzt auf Erden geschieht, unter Christi *königliches* Amt befaßt.[964] Es ist das nur ein formeller Unterschied. Befaßt man das Lehren unter das königliche Amt, so wird Christus als ein König vorgestellt, der durch seine *Diener* oder *Gesandten* auch *lehrt*. Doch die lutherischen Lehrer, welche mit Gerhard und Quenstedt die Lehrweise befolgen, daß sie Christo auch im Stande der Erhöhung das prophetische Amt zuschreiben, haben dafür guten Grund.[965] Es hat Grund in der Schrift, das Lehren, welches jetzt in der Kirche und durch die Kirche geschieht, als eine *Fortsetzung* des Lehrens Christi auf Erden aufzufassen. Joh. 20, 21: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." In dem Apostel Paulus redet *Christus*, wie Paulus nachdrücklich erinnert 2 Kor. 13, 3: „Sintemal ihr suchet, daß ihr einmal gewahr werdet des, der in mir redet, nämlich Christus."[966] Doch es ist nebensächlich, ob man das Lehren Christi im Stande der Erhöhung unter das prophetische oder königliche Amt bringt. Durchaus festzuhalten ist aber, *daß bei allem Lehren, welches nun in der Kirche und durch dieselbe geschieht, Christus eigentlich der Lehrende ist.* Alle menschlichen Lehrer: die Apostel, die Prediger, alle Christen, kommen *nur* als Werkzeuge Christi in Betracht. In der Kirche soll bis an den Jüngsten Tag kein Menschenwort, sondern lediglich *Christi Wort* gelehrt werden. Joh. 8, 31. 32: *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ κτλ.*; 1 Tim. 6, 3—5: *εἴ τις . . . μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . τετύφωται.* 1 Petr. 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.* Wie hat nun Christus dafür gesorgt, daß auch nach seiner Erhöhung nur *sein* Wort auf Erden gelehrt werde? Er gab *sein* Wort den Aposteln ein nicht nur für die mündliche Predigt, sondern gerade auch zum Niederschreiben.[967] So machte er seine Apostel zu *unfehlbaren* Lehrern des ganzen Erdkreises. Ferner, er gibt der

964) So Calov, VII, 482. Baier spricht sich schwankend aus III, 107.

965) Gerhard, L. de persona et officio, § 322; Quenstedt, Syst. II, 313.

966) *ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ.*

967) Joh. 14, 26; 16, 13—15; 2 Kor. 13, 3; 1 Kor. 14, 37; 2 Theff. 2, 15. Vgl. die Lehre von der Inspiration.

Kirche Lehrer und Prediger bis an den Jüngsten Tag, Eph. 4, 11; aber diese sind in ihrem Lehren an das unfehlbare Wort der Apostel, also an Christi eigenes Wort, gebunden, Joh. 17, 20.[968] Endlich, Christus erfüllt alle seine Christen mit geistlicher Weisheit und Erkenntnis, daß sie auch einander lehren und ermahnen können, Joh. 7, 38. 39; 4 Mos. 11, 29; aber auch diese Belehrung und Ermahnung geschieht nicht mit eigenem, unabhängigem Wort, sondern durch das Wort Christi. „Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen in aller Weisheit!" Kol. 3, 16. So ist Christus durch sein Wort der einzige Lehrer in der Kirche und durch die Kirche bis an den Jüngsten Tag. Daher heißt auch das Wort, welches die christliche Gemeinde in ihrem Missionsberuf verkündigt, einfach, „das Wort des HErrn". 1 Thess. 1, 8: „Von euch ist ausgeschollen das Wort des HErrn" (*ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου*). Alles Lehren, das nicht lediglich Verkündigung des Wortes Christi ist, ist Irrlehre, Pseudoprophetentum, und in der christlichen Kirche schlechthin verboten.[969]

---

968) Wenn Christus hier sagt: „Ich bitte aber nicht allein für sie" (die Apostel), „sondern auch für die, so durch ihr" (der Apostel) „Wort an mich glauben werden", so bezeichnet er das unfehlbare apostolische Wort als die Quelle und den Grund des Glaubens der Kirche bis an den Jüngsten Tag. Wenn nun Seelen durch den Dienst der Prediger zum Glauben kommen, so geschieht dies, weil und insofern diese Prediger das inspirierte Wort der Apostel verkündigen.

969) Gewaltig redet über diesen Punkt Luther: „Will jemand predigen, so schweige er seiner Worte und lasse sie in weltlichem und Hausregiment gelten; allhier in der Kirche soll er nichts reden denn dieses reichen Hauswirts Wort; sonst ist es nicht die wahre Kirche. Darum soll es heißen: Gott redet. Muß es doch also gehen auf dieser Welt. So ein Fürst will regieren, so muß seine Stimme in seinem Lande und Hause klingen. So nun das in diesem elenden Leben geschieht, viel mehr sollen wir Gottes Wort klingen lassen in der Kirche und im ewigen Leben. . . . Und ob man gleich auch viel Geschwätzes macht außerhalb Gottes Wort, noch ist die Kirche in dem Plaudern nicht, und sollen sie toll werden; sie schreien nur ‚Kirche, Kirche', man soll den Papst und die Bischöfe hören. . . . Ein Christ soll nichts hören denn Gottes Wort. Sonst, im weltlichen Regiment, hört er ein anderes, wie man die Bösen strafen und die Frommen schützen soll, und von der Haushaltung. Aber allhier in der christlichen Kirche soll es also sein ein Haus, da allein Gottes Wort schalle. Laß sie sich toll derwegen ‚Kirche, Kirche' schreien, ohne Gottes Wort ist es nichts." (XII, 1413 f.) Was Luther hier gegen die Papisten sagt, gilt natürlich auch gegen alle moderne Schwärmerei und gegen die „Wissenschaft", die die Herrschaft in der Kirche beansprucht. Hierher gehört auch Luthers bekanntes Wort, daß ein Prediger, wenn er ein rechter Prediger ist, nicht Vergebung der Sünden suchen soll für seine Predigt. Jeder Prediger muß nämlich sagen können: „Ich

Die Wahrheit, daß Christus der eigentliche Lehrer in der Kirche ist, ist von der größten praktischen Wichtigkeit. Es liegt darin, wie bereits angedeutet, die gewaltige Mahnung, daß Menschen sich nicht unterfangen sollen, ihr eigenes Wort in der Kirche zu lehren; denn das ist ein Eingriff in das prophetische, resp. königliche Amt Christi, der allein sein Wort in der Kirche verkündigt haben will. Alle Irrlehre ist ein Majestätsverbrechen. Nicht nur die Papisten, sondern alle, die „ohne und wider Gottes Wort" in der Kirche lehren, sind in Rebellion wider Christum begriffen. Alle Irrlehrer heißen daher 1 Joh. 2, 18 ἀντίχριστοι. Dies ist gegen die moderne Geringschätzung der Irrlehre wohl festzuhalten. Sodann liegt in der Wahrheit, daß Christus der eigentliche Lehrer in der Kirche ist, für alle Hörer und Leser des Wortes Gottes der große Trost, daß in diesem Wort, welches durch menschliche Werkzeuge an sie herankommt, Christus selbst mit ihnen handle, sowie die Mahnung, das durch Menschen an sie herankommende Wort Gottes nicht zu verachten, sondern mit aller Ehrerbietung aufzunehmen, denn: „Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich", Luk. 10, 16.[970])

---

bin ein Apostel und Prophet JEsu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht not, ja, nicht gut, Vergebung der Sünden zu bitten, als wäre es unrecht gelehret; das ist Gottes Wort und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: Du hast recht gelehret, denn ich hab' durch dich geredet, und das Wort ist mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen nur anstehen; denn er leugt gewißlich und lästert Gott." (St. L. XVII, 1343 f.) Richtig auch Strong: "All modern prophecy that is true is but the republication of Christ's message — the proclamation and expounding of truth already revealed in Scripture." (L. c., p. 389.) Philippi: „Wo von Montanus bis auf Irving in der christlichen Kirche ein neues Prophetentum sich hat geltend machen wollen, da hat es sich stets als ein falsches erwiesen. . . . Es gibt nur noch Lehrer und Verkündiger des Wortes Gottes, durch welche der HErr sein ein für allemal vollendetes Prophetentum erhält, welche fortgehende Erhaltung des prophetischen Wortes und seiner erleuchtenden Geisteswirkung freilich wiederum ebensosehr als Fortsetzung des prophetischen Amtes JEsu Christi bezeichnet werden kann, als man die conservatio mundi wohl auch creatio continua genannt hat." (L. c., S. 22.)

970) Luther klagt, „daß die menschliche Natur so gar verkehrt und verderbt ist, daß wir leider nicht glauben, daß wir Gottes Wort hören, wenn er etwa durch einen Menschen mit uns redet. Denn wir bewegen das Wort nach der Größe und Ansehen des, der da redet; den Menschen, der da redet, hören wir als einen bloßen Menschen und denken, es sei das Wort eines Menschen. Und darum verachten wir es auch und werden dessen überdrüssig, so wir doch

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß der Sohn Gottes auch schon vor seiner Menschwerdung, im Alten Testament, die Person der heiligen Dreieinigkeit ist, welche zu den Menschen redete und den Verkehr mit denselben vermittelte. Die Schrift bezeugt, a. daß die Propheten durch den Geist Christi geredet haben, 1 Petr. 1, 11, b. daß es der Sohn Gottes war, der mit den Menschen verkehrte, Jes. 6 (vgl. Joh. 12, 41), mit Israel in der Wüste handelte, 1 Kor. 10, 4.[971]

Gott dafür danken sollten, daß er sein göttlich Wort dem Menschen oder Diener in den Mund legt, welcher uns allenthalben gleich ist, der mit uns reden und mit dem Wort trösten und aufrichten kann. . . . Nun ist es aber nicht des Pfarrherrn noch St. Petri noch auch eines andern Dieners Wort, sondern der göttlichen Majestät selbst". (II, 905.)

971) Vgl. Luther, II, 800. Ferner die ausführliche Darlegung im Bericht des Mittleren Distrikts der Missourisynode 1883 (Referent: P. C. M. Zorn), insonderheit S. 59 ff. Hier ist die Thesis aufgestellt: „Unser HErr JEsus Christus ist diejenige Person der heiligen Dreieinigkeit, welche im Alten Bunde zunächst sich offenbart." In der Ausführung heißt es: „Wenn man die Bibel [Alten Testaments] aufschlägt und liest: Gott redete, Gott tat dies, und fragt: Welche Person ist damit gemeint? so lautet die Antwort: Zunächst Gott der Sohn. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch der Vater und der Heilige Geist im Alten Testament offenbart seien. Die These soll nur sagen, daß die im Alten Testament zunächst und hauptsächlich hervortretende, handelnd und redend auftretende göttliche Person, der in erster Linie sich offenbarende Jehovah, unser HErr JEsus Christus sei. Nicht allein hat sich Christus durch besondere Erscheinungen im Alten Testament offenbart, sondern er ist überhaupt der Gott des Alten Testaments, es sei denn, daß aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß es notwendig der Vater oder der Heilige Geist sei." Luther sagt: „Es wird uns fast an allen Orten im Alten Testament unter dem Namen Gottes Christus geoffenbart." (II, 853.) Hengstenberg: „Durch das ganze Alte Testament zieht sich die Lehre von dem Engel des HErrn, dessen Vermittlung überall" (?), „wo Gott zu den Sterblichen in Beziehung tritt, hinzuzudenken ist, auch wo ihrer nicht ausdrücklich gedacht wird. . . . Bei den beiden ersten unter den angeführten Stellen (1 Mos. 16, 13; 32, 31) können wir speziell nachweisen, daß Gott durch Vermittlung seines Engels geschaut wurde. 1 Mos. 16, 7 geht voran: ‚Und es fand sie der Engel des HErrn.' Und nach Hos. 12 war es der Engel des HErrn, mit dem Jakob in Pniel verkehrte. Übrigens hat der ‚unsichtbare Gott', 1 Tim. 1, 17, nicht etwa eine doppelte Vermittlung, unter dem Alten Bunde den Engel des HErrn, unter dem Neuen Bunde den eingebornen Sohn, . . . sondern in dem Engel des HErrn stellt sich der Logos selbst dar im Vorspiele seiner Menschwerdung. Von dieser Anschauung geht das Alte Testament selbst aus, indem es bei Sacharja und Maleachi ankündigt, daß in dem Messias der Engel des HErrn unter seinem Volke erscheinen werde. Und dieser Anschauung folgt Johannes, indem er Joh. 1, 11 sagt, der Messias sei in sein Eigentum gekommen, in Kap. 12, 41, Jesaias habe Christus gesehen." (Kommentar zum Johannisev. I, 61 f.)

Das hohepriesterliche Amt Christi.

Die Gnade, welche Christus als Prophet verkündigt, hat er als Priester erworben. Dieser enge Zusammenhang zwischen dem prophetischen und hohepriesterlichen Amt ist von vorneherein im Auge zu behalten. Das hohepriesterliche Amt gibt den Inhalt für das prophetische. Hat Christus in seinem hohepriesterlichen Amt nur eine Quasiversöhnung der Menschen mit Gott bewirkt, so hat das prophetische Amt auch nur eine Quasiversöhnung zu verkündigen. Hat dagegen Christus eine wirkliche, vollkommene, eine objektive Versöhnung aller Menschen mit Gott durch sein stellvertretendes Leben und Leiden zuwege gebracht, so ist nunmehr das Evangelium für alle Menschen eine Gnadenbotschaft, die sie durch den Glauben nur anzunehmen haben, um ihrerseits in den Besitz der von Christo erworbenen Gnade zu kommen. Man sagt wohl, daß z. B. die Sozinianer, Rationalisten usw. durch ihre Leugnung der stellvertretenden Genugtuung Christi nur das prophetische Amt Christi stehen lassen. Aber es ist das nicht ganz genau geredet. Mit der Leugnung des hohepriesterlichen Amtes fällt auch das prophetische Amt im biblischen Sinne dahin. Christus ist dann in seinem prophetischen Amt nicht mehr der Gnadenspender für eine unter dem Fluch des Gesetzes liegende Sünderwelt, sondern nur noch ein Moralprediger, der die Menschen lehrt und reizt, sich durch eigene Tugendbestrebungen die Seligkeit zu erwerben. So viel kommt auf die richtige Auffassung des hohepriesterlichen Werkes Christi an!

Worin besteht nun das hohepriesterliche Werk Christi?

Das hohepriesterliche Amt Christi im Stande der Erniedrigung.

Christus, den die Schrift Alten und Neuen Testaments ausdrücklich „Priester" nennt,[972] hat im Stande der Erniedrigung die ganze Menschheit mit Gott versöhnt. 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo und versöhnte (*καταλλάσσων*) die Welt mit ihm selber." — Die Schrift berichtet aber nicht nur die Tatsache der Versöhnung, sondern beschreibt vor allen Dingen auch die Art und Weise der Versöhnung (modus reconciliationis) oder das Mittel, wodurch die Versöhnung bewirkt ist (medium reconciliationis).

972) Vgl. Ps. 110, 4: כֹּהֵן לְעוֹלָם; Sach. 6, 13: כֹּהֵן עַל־כִּסְאוֹ und demgemäß im Neuen Testament *ἱερεύς, ἀρχιερεύς, ἱερεὺς μέγας* usw., Hebr. 5, 6; 8, 4; 10, 11; 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 16.

Christus hat dadurch die Menschen mit Gott versöhnt, daß er sich selbst (seipsum) Gott als Sühnopfer dargebracht hat. Joh. 17, 19: „Ich heilige mich selbst für sie";[973] 1 Tim. 2, 6: „Der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung"; 1 Joh. 2, 2: „Derselbige ist die Versöhnung (*ἱλασμός*) für unsere Sünde; nicht allein aber für die unsere, sondern auch für der ganzen Welt." Darin besteht nach der Schrift der Unterschied des vorbildlichen priesterlichen Werkes im Alten Testament und des einzigartigen priesterlichen Werkes Christi im Neuen Testament: In Veteris Testamenti sacrificiis offerebantur victimae *a sacerdotibus distinctae,* Christus *semetipsum* sacrificavit. (Baier.) Im Neuen Testament ist Christus Priester und Opfer zugleich, Hebr. 7, 27: *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.* Diese Selbstopferung Christi umfaßt aber nach der Schrift ein Doppeltes: Christus hat sich selbst für uns gegeben in seinem heiligen Leben (obedientia activa), Hebr. 9, 14: „der sich selbst ohne allen Wandel . . . Gotte geopfert hat" (*ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*);[974] Hebr. 7, 26 usw., und in seinem Leiden und Sterben (obedientia passiva), Eph. 5, 2: Christus hat „sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer" (*θυσία*, Schlachtopfer). — Durch dieses von Christo auf Erden vollbrachte hohepriesterliche Werk ist nun Gott ein für allemal mit den Menschen versöhnt, das heißt, ist den Menschen die Gnade Gottes zugewendet worden, Hebr. 9, 12: *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.* Das lehrt die Schrift von der Tatsache und den Mitteln der Versöhnung der Welt durch die Selbstopferung Christi. Das einzelne ist später genauer darzulegen.

Hierzu ist aber sogleich folgendes hinzuzunehmen: Sind die Menschen durch das von Christo dargebrachte Opfer mit Gott versöhnt, oder, was dasselbe ist, ist die Sündenschuld der Men-

---

973) Meyer z. St.: „Das *ἁγιάζω ἐμαυτόν* ist die faktische Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht, so daß *ἁγιάζω* reell gleich *προσφέρω σοὶ θυσίαν* ist (*ἁγιάζειν*, הִקְדִּישׁ, solennes Wort vom Opfern im Alten Testament, Deut. 15, 19 ff.). — Christus ist Priester und Opfer zugleich."

974) Man muß sich den Begriff „Sündlosigkeit" nicht verflachen lassen. Sündlosigkeit ist Gehorsam gegen das göttliche Gesetz.

schen vor Gott getilgt, so sind die Menschen durch dieses Opfer auch von all den schrecklichen Folgen der Sündenschuld, vom Tode, von der Gewalt des Teufels, von der Herrschaft der Sünde usw., erlöst. Diese Wirkung der durch Christum ausgerichteten Versöhnung beschreibt die Schrift allseitig und sehr ausführlich. Die Gewalt des Todes ist durch Christum abgetan, 2 Tim. 1, 10: Christus „hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergänglich Wesen ans Licht gebracht“.[975] Die Gewalt des Teufels, die dieser aus Gottes Verhängnis über die Menschen hatte, ist zerstört, Hebr. 2, 14: „Nachdem nun die Kinder Fleisch und Blut haben, ist er's gleichermaßen teilhaftig worden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist, dem Teufel.“[976] Von der Herrschaft der Sünde sind die Menschen durch Christi Sühnopfer erlöst, Tit. 2, 14: „Der sich selbst für uns gegeben hat, auf daß er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit (ἀπὸ πάσης ἀνομίας) und reinigte ihm selbst ein Volk, das fleißig wäre zu guten Werken.“[977] Alles dies ist fleißig auf Grund der Schrift einzuschärfen, damit erkannt werde, daß wir durch Christum von allem Übel erlöst sind, aber so, daß die Tilgung der Sündenschuld durch Christi einmal dargebrachtes Opfer immer im Vordergrund bleibt und als die Ursache und Quelle der Erlösung vom Tode, vom Teufel, von der Herrschaft der Sünde usw. gelehrt wird. Weil unsere Sündenschuld vor Gott getilgt ist, darum sind wir auch vom Tode usw. erlöst.[978]

---

975) Der locus classicus der Überwindung und Aufhebung des Todes durch Christum 1 Kor. 15.

976) Christi Sühnetod das Gericht über den Teufel und die Verstoßung aus dem Reich; νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω, Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; Kol. 2, 15.

977) 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; besonders auch Röm. 7, 1—6.

978) Ganz richtig sagt Th. Harnack gegen v. Hofmann: „Das Heil hat seinen Mittel- und Schwerpunkt nicht in der Aufhebung des Todes, sondern in der Aufhebung des göttlichen Strafurteils und menschlichen Schuldzustandes, welche die Ursache und die Macht, das eigentliche Tödliche des Todes sind. Darum geht, wie auch unser Bekenntnis in Übereinstimmung mit der Schrift lehrt, die Aufhebung des Schuldzustandes der Aufhebung der Todesherrschaft sachlich vorauf.“ (Das Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung usw. Von D. G. Thomasius, mit einem Nachwort von D. Th. Harnack. Erl. 1857, S. 138 f.)

Die stellvertretende Genugtuung.
(Satisfactio vicaria. Vicarious Satisfaction.)

Ein kirchlicher Ausdruck für die hohepriesterliche Tätigkeit Christi im Stande der Erniedrigung ist „stellvertretende Genugtuung". Der Sinn dieses Ausdrucks ist der, daß Christus dem über die Sünden der Menschen erzürnten Gott stellvertretend (an Stelle der Menschen) das geleistet hat, wodurch Gottes Zorn über die Menschen in Gnade gegen die Menschen verwandelt ist. Der Ausdruck ist nicht in der Schrift enthalten. Aber die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache ist nichts anderes als die Lehre der Schrift von der Erlösung, die durch Christum geschehen ist. Dieser kirchliche Ausdruck ist nicht uneben mit dem *ὁμοούσιος* auf gleiche Linie gestellt worden. Wie in dem *ὁμοούσιος* die Lehre der Schrift von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes zum kurzen Ausdruck kommt, so haben wir in dem Ausdruck „stellvertretende Genugtuung" der Irrlehre gegenüber ein Summarium dessen, was die Schrift von der Erlösung durch Christum lehrt.

Durch den Ausdruck „satisfactio vicaria" kommen die folgenden klar in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten zum Ausdruck: I. Es gibt in Gott den Menschen gegenüber eine unwandelbare Gerechtigkeit, nach welcher er von den Menschen eine vollkommene Übereinstimmung mit seinem dem Menschen gegebenen Gesetz fordert (iustitia legislatoria, normativa) und im Falle der Nichtübereinstimmung den Menschen in dem Umfange zürnt, daß er über sie das Urteil der ewigen Verdammnis ausspricht (iustitia vindicativa, punitiva). Die iustitia legislatoria bringt Christus zum Ausdruck Matth. 22, 39. 40: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn, von ganzem Herzen. . . . Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Die iustitia vindicativa im Falle der Übertretung ist bezeugt Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht im Buch des Gesetzes, daß er's tue!" Daß dieser Fluch in die Ewigkeit hinübergreift, drückt Christus Mark. 9, 48 so aus: „Da ihr Wurm nicht stirbt, und ihr Feuer nicht verlöscht." Zum Zweck der Bekämpfung der satisfactio vicaria schieben die neueren Theologen die biblische Lehre von der iustitia legislatoria und ihrer Folge, der iustitia vindicativa, durch die Behauptung beiseite, „daß die Strafgerechtigkeit sich mehr auf die Weltregierung im Sinne der Vorsehung, die Lindigkeit mehr auf die Heilsökonomie bezieht". Die

Gerechtigkeit Gottes soll nicht „privatrechtlichen“ Charakter tragen.[979] Das sind antibiblische Redensarten. Nach der Schrift bezieht sich die gesetzgebende und strafende Gerechtigkeit Gottes nicht bloß auf die Weltregierung im allgemeinen, sondern sie ist so eminent „privatrechtlich“, daß sie sich auf jedes menschliche Individuum sowohl hinsichtlich der Forderung als auch hinsichtlich der Straf- und Fluchverhängung bezieht: „Du sollst lieben Gott, deinen HErrn“, und: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben steht!“ In dieser Beziehung der gesetzgebenden und strafenden Gerechtigkeit auf jedes Individuum des Menschengeschlechts ist das weitere Urteil der Schrift begründet, daß alle Menschen, weil sie der Forderung des Gesetzes Gottes nicht entsprechen, noch auch entsprechen können (Röm. 8, 7), Sünder sind, Gott schuldig und tatsächlich unter dem Zorn Gottes oder dem Fluch des Gesetzes liegen. Röm. 3, 9—18: Juden und Heiden sind unter der Sünde; Röm. 3, 19: alle Welt ist Gott schuldig (*ὑπόδικος*, straffällig); Röm. 5, 10: die Menschen *ἐχθροί*, das heißt, von Gott gehaßt, seinem Zorn unterworfen;[980] Eph. 2, 3: Kinder des Zorns von Natur, *τέκνα φύσει ὀργῆς*. — II. Gott hat Christum und Christus hat sich selbst an Stelle der Menschen sowohl unter die Pflicht als auch unter die Strafe des den Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes gestellt. Christi Erfüllung des den Menschen gegebenen Gesetzes an Stelle der Menschen ist bezeugt Gal. 4, 4. 5: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan (*γενόμενον ὑπὸ νόμον*), auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete.“[981] Christi stellvertretendes Erleiden der Strafe, welcher die Menschen durch ihre Nichterfüllung des Gesetzes verfallen waren, ist bezeugt Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöst (*ἐξηγόρασεν*) von dem Fluch des Gesetzes“ (scil. des den Menschen gegebenen Gesetzes, V. 10), „da er ward ein Fluch für uns“; 2 Kor. 5, 14: „Einer ist für alle gestorben“; 1 Petr. 3, 18: „Christus hat einmal für unsere Sünde gelitten, der Gerechte für die Ungerechten.“ Daß Christus nur „zum Besten“, aber nicht „an Stelle“ der Menschen (loco hominum)

---

979) Vgl. die Ausführungen von Nitzsch, Ev. Dogmatik³, S. 468.

980) So richtig Meyer, Philippi. Auch Luthardt z. St.: „*Ἐχθροὶ ὄντες*, nicht aktiv (so z. B. Beck und Ritschl), sondern passiv: denen Gott feind war, die unter Gottes Zorn standen.“

981) Die Einschränkung des *νόμος* auf das israelitische Zeremonialgesetz ist in den Text eingetragen.

unter die Pflicht und Strafe des Gesetzes getreten sei, ist eine rationalistisch-dogmatische Umdeutung der angeführten und anderer Schriftaussagen.[982] — III. Die Schrift bringt auch klar zum Ausdruck, daß durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden Gottes Zorn gegen die Menschen oder — was dasselbe ist — Gottes Verdammungsurteil über die Menschen nun völlig aufgehoben ist. Röm. 5, 18: „Durch eines" (nämlich Christi) „Gerechtigkeit" (*δικαίωμα*, V. 19: *ὑπακοή*) „ist die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen"; Röm. 5, 10: „Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Gottes Feinde" (*ἐχθροί*, passiv: Deo invisi) „waren." Mit Recht bemerkt Luthardt zur letzteren Stelle: „Um Änderung der Stellung auf seiten Gottes handelt es sich." Daß es sich bei der Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist, um eine Gesinnungsänderung nicht auf seiten der Menschen, sondern auf seiten Gottes handelt, ist ja auch

982) Vielmehr ist zu sagen: Deshalb „zum Besten", weil „an Stelle". Mit Recht schrieb Kliefoth gegen v. Hofmann: „Dieses ganze lange Verhör der apostolischen Aussagen tut nichts anderes, als daß es das *ὑπέρ* (‚für uns gestorben, gegeben' usw.) verfolgt und uns begreiflich machen will, es müsse allenthalben nicht ‚anstatt unser', sondern ‚zu unserm Besten' übersetzt werden. Natürlich läßt es sich allenthalben ‚zu unserm Besten' übersetzen, denn da es zu unserm Besten gewesen ist, daß der HErr an unserer Statt gestorben ist, so paßt auch das ‚zu unserm Besten' allenthalben in den Zusammenhang. Damit sagt uns auch v. Hofmann gar nichts Neues, denn die alten Rationalisten haben's uns schon oft gesagt; es fragt sich nur, wie der Tod des HErrn zu unserm Besten gewesen ist, und ob er nicht eben dadurch zu unserm Besten gewesen ist, daß er an unserer Statt erfolgt ist." (Der Schriftbeweis des D. v. Hofmann. Schwerin 1859, S. 482 f.) Daß *ἀντί* auch die Bedeutung „an Stelle", „anstatt" habe, sollte man angesichts solcher Stellen wie Matth. 20, 28 und 1 Kor. 11, 15 nicht leugnen. Richtig Meyer zu Matth. 20, 28 (sein Leben geben *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*): „*Ἀντί* bezeichnet die Stellvertretung. Das, was als Lösegeld gegeben wird, tritt an die Stelle (statt) derjenigen ein, welche damit losgekauft werden. Das *λύτρον* ist ein *ἀντίλυτρον* (1 Tim. 2, 6), *ἀντάλλαγμα* (Matth. 16, 26)." Auch *ὑπέρ* hat die Bedeutung anstatt an Stellen wie 2 Kor. 5, 14: *εἷς ὑπὲρ πάντων*, 1 Petr. 3, 18: *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*. Steiger bemerkt zu der letzteren Stelle treffend: „Die scharfe Gegenüberstellung dieser beiden Prädikate läßt keinen, der Sprachsinn hat, einen Augenblick zweifeln, daß durch *ὑπέρ* ein Personenwechsel ausgedrückt wird, daß der Sinn des Apostels ist, wir seien die Ungerechten, die durch ihre Sünden Leiden verdient, Christus habe keine verdient und sie doch übernommen, nämlich indem er das litt, was die Sünder hätten leiden sollen, also anstatt ihrer und somit zu ihrem Besten." Luthardt macht eine unnötige und schriftwidrige Konzession, wenn er bemerkt (Dogmatik, S. 246): „Die Stellvertretung kommt nicht direkt zum Ausdruck, liegt aber der ganzen Anschauung und Darstellung zugrunde."

ausdrücklich 2 Kor. 5, 19 gesagt, wo das *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* näher bestimmt wird durch *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. Die Versöhnung der Menschen mit Gott vollzog sich dadurch, daß Gott bei sich, in seinem Herzen (in foro divino), den Menschen die Sünden nicht zurechnete, sondern vergab, also den Zorn über die Sünden der Menschen zu Ende kommen ließ, nicht durch seine absolute Machtvollkommenheit, sondern durch das Dazwischenkommen Christi als eines Mittlers (*μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*), speziell des Tuns und Leidens Christi (*δι' ἑνὸς παραπτώματος, διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός — διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*). Das ist die Lehre der Schrift von der Versöhnung der Welt, die durch den menschgewordenen Sohn Gottes zustande gekommen ist. Und das ist es, was auch wir gegen die modernen Bestreiter der stellvertretenden Genugtuung (vicarious satisfaction) festhalten. Diese Lehre ist auch keine „Theorie", wie Luthardt (Dogm., S. 255) sie nennt, sondern eine Lehre, die die Christen aller Zeiten geglaubt haben, auch vor dem Aufkommen der Ausdrücke satisfactio und satisfactio vicaria, und die deshalb auch von der christlichen Kirche in ihren Liedern bekannt wird. Nicht nur „die zugrunde liegende Idee" ist richtig, wie man sich heutzutage vielfach ausdrückt, sondern die Sache selbst ist völlig richtig, das heißt, schriftgemäß. Luthardts Einwand, „daß, was Christus getan und gelitten hat, sich nicht im Sinne gegenseitiger Abrechnung völlig mit dem deckt, was wir zu tun und zu leiden haben würden", beruht auf der modern-theologischen Preisgebung des Schriftprinzips. Wenn irgend etwas auf Grund der Schrift klar ist, so ist die Tatsache klar, daß die durch Christum geschehene Erlösung sich „im Sinne gegenseitiger Abrechnung" vollzogen hat. Die Schrift legt die „gegenseitige Abrechnung" in allen ihren Faktoren vor. Christus ist mit dem, was er getan und gelitten hat, für die Welt, für alle Menschen, eingetreten. Die Abrechnung ist also extensiv vollkommen. Durch Christi Tun und Leiden ist die Welt mit Gott tatsächlich versöhnt worden, das heißt, ist Gottes Zorn gegen die Welt aufgehoben, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*. Die Abrechnung ist also intensiv vollkommen. Endlich hat Gott die Rechnung im Sinne völliger „gegenseitiger Abrechnung" selbst quittiert durch die Auferweckung Christi von den Toten. Denn wie Christus um unserer Sünde willen dahingegeben wurde, so wurde er auch *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* auferweckt. Es liegt also nach der göttlichen, in der Heiligen Schrift geoffenbarten Rechnung durch

das, was Christus getan und gelitten hat, eine völlige „gegenseitige Abrechnung“ zwischen Gott und der sündigen Menschenwelt vor.

Was Luthers und der Dogmatiker Lehre von der stellvertretenden Genugtuung betrifft, so gehören die Aussagen hierher, welche schon unter dem Abschnitt „Gnade in Christo“ angeführt wurden (S. 19 ff.). Luther erklärt es für ein Charakteristikum des Heidentums („der Türken und Juden“ Glauben), wenn jemand meinen wollte, Gott sei „ohne Köste“ — und darunter versteht er Christi stellvertretende Genugtuung — den Menschen gnädig. Sämtliche Begriffe, die zur stellvertretenden Genugtuung gehören, kommen bei Luther zum Ausdruck, zum Beispiel in seinen Erklärungen zu Joh. 3, 16—21 (St. L. XI, 1084 ff.), Joh. 1, 29 (VII, 1716 ff.), Gal. 3, 13 (IX, 367 ff.). Auch die Schriften Luthers wider die Antinomer gehören hierher (XX, 1610 ff.), wie denn alle Bekämpfer der stellvertretenden Genugtuung im Antinomismus gefangen liegen.

Objektive und subjektive Versöhnung.

Es gibt nach der Schrift eine objektive, das heißt, eine nicht erst von den Menschen zu bewirkende, sondern durch Christum vor 1900 Jahren bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott. Die Versöhnung ist da, ist vorhanden vor allem Tun der Menschen und abgesehen von demselben. Sie ist eine vollendete Tatsache, wie die Schöpfung der Welt. Röm. 5, 10: „Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes“; also damals, als Christus starb, kam unsere Versöhnung mit Gott zustande. Wie der Tod Christi rückwärts liegt, so auch die Bewerkstelligung unserer Versöhnung. 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo und versöhnte“ (scil. damals, als Christus auf Erden lebte und starb) „die Welt mit ihm selber.“ Das καταλλάσσειν, Röm. 5, 10 und 2 Kor. 5, 19, bezeichnet — darauf muß immer wieder hingewiesen werden — nicht eine Sinnesänderung auf seiten der Menschen, sondern einen Vorgang im Herzen Gottes. Gott ließ damals, als Christus sein Sühnopfer darbrachte, seinen Zorn gegen die Menschen fahren. Das ist nicht eine menschliche, sondern des Apostels Erklärung, wenn er zu den Worten: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“ hinzufügt: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, das heißt, damals schon in seinem Herzen der ganzen Welt die Sünde vergab, die ganze Welt rechtfertigte. Denn „die Sünde

nicht zurechnen" ist nach dem Sprachgebrauch der Schrift (Röm. 4, 6—8) so viel als „die Sünde vergeben", die Sünder „rechtfertigen". Nach der Schrift ist weiterhin die Tatsache der Auferweckung Christi von den Toten eine tatsächliche Absolution oder eine objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt, Röm. 4, 25: ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.[983] So klar bezeugt die Schrift die objektive, durch Christum ein für allemal bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott![984] Von dieser objektiven,

---

983) Vgl. die nähere Ausführung S. 380 und Note 893.

984) So richtig auch Meyer in seiner Erklärung zu 2 Kor. 5, 18. 19: „Die Menschen waren vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, ἐχθροὶ θεοῦ. Röm. 5, 10, Deo invisi; aber dadurch, daß Gott Christum . . . sterben ließ, bewirkte er die Tilgung ihrer Sünden, wodurch also Gottes Zorn aufhörte. Derselbe Gedanke ist Röm. 5, 10 enthalten, nur in passiver Ausdrucksweise. . . . Die Versöhnung aller Menschen geschah objektiv durch Christi Tod." Ausführlich handelt über diesen Gegenstand der Bericht des Südlichen Distrikts der Synode von Missouri usw. 1883, S. 20 ff. Dort heißt es: „Durch das Werk Christi ist eine vollkommene Versöhnung Gottes mit den Menschen bewirkt worden. Das Werk, welches Christus, als der ‚Mittler' (1 Tim. 2, 5) zwischen Gott und den Menschen, leistete, war Gott wohlgefällig, wie es Eph. 5, 2 von Christo heißt, daß er ‚sich selbst dargegeben hat für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch'. Wie Gott in Gnaden Christum, der von keiner Sünde wußte, für die Menschen zur Sünde machte (2 Kor. 5, 21), das heißt, Christo die Sünden der Menschen als seine eigenen zurechnete, so sah er auch die von Christo geleistete Sühne so an, als ob sie von den Menschen selbst geleistet wäre. Der Heilige Geist schreibt durch St. Paulum 2 Kor. 5, 14: ‚Wir halten, daß, so einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben.' Durch Christi Leiden und Sterben sind die Sünden aller Menschen so vollkommen gesühnt, als ob alle tausend Millionen Menschen selbst ewige Höllenstrafen erlitten hätten. Das Resultat ist nun: Gott ist mit allen Menschen und mit jedem einzelnen derselben vollkommen versöhnt. Kein Mensch braucht noch etwas zu tun oder zu leiden, um Gott zu versöhnen, Gerechtigkeit und Seligkeit zu erlangen. Das bezeugt die Heilige Schrift denn auch ausdrücklich. 2 Kor. 5, 19 lesen wir: ‚Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber', das heißt, damals, vor 1900 Jahren, als Christus für die Menschen das Gesetz erfüllte und die Strafe für die Übertretung des Gesetzes von seiten der Menschen erduldete, versöhnte Gott die Menschen mit sich. Wir müssen hier die einfachen, klaren Worte ins Auge fassen und auf uns wirken lassen. Wir wissen ja, was es heißt, mit jemand versöhnt sein. Wir sagen dann von jemand, daß er mit einem andern ausgesöhnt sei, wenn er allen Zorn, den er früher aus irgendeinem Grunde gegen den andern hegte, aus seinem Herzen hat fahren lassen. So hat auch Gott gegen die Menschen, denen er ihrer Sünden wegen zürnte, um Christi Werkes willen allen Zorn fahren lassen. Das ist ausgesprochen in den Worten:

geschehenen Versöhnung ist das Evangelium die Botschaft, weshalb es 2 Kor. 5, 19 ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς heißt. Und daher kommt es, daß die Menschen nun ihrerseits oder subjektiv durch nichts anderes als durch den Glauben (sola fide) mit Gott versöhnt werden. Noch anders ausgedrückt: Wir werden nun deshalb durch den Glauben mit Gott versöhnt, weil die Versöhnung durch Christi Genugtuung bereits vorhanden ist und im Evangelium verkündigt und dargeboten wird. Zum Glauben an die objektiv vorhandene Versöhnung fordert Paulus 2 Kor. 5, 20 mit den Worten auf: καταλλάγητε τῷ θεῷ, und bekennt er Röm. 5, 11 im Namen aller Christen, daß wir durch Christum „nun" — das heißt, beim Gläubigwerden und in der Rechtfertigung — „die Versöhnung empfangen haben".[985] Schriftgemäß betont auch das lutherische Bekenntnis die Wahrheit, daß es nur eine Weise der subjektiven Versöhnung des Menschen mit Gott gibt: die durch den Glauben an die von Christo erworbene Versöhnung oder Vergebung der Sünden. Apologie: „Der Glaube versühnet und macht uns gerecht vor Gott, wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den Glauben ergreifen." „Sic igitur reconciliamur Patri et accipimus remissionem peccatorum, quando erigimur fiducia promissae misericordiae propter Christum." „Fides nos Deo reconciliat", nämlich quia *accipit* remissionem peccatorum.[986]

‚Gott versöhnte die Welt mit ihm selber.' In Christo steht Gott jetzt so zu den Menschen, als ob sie ihn nie mit Sünden beleidigt hätten, als ob nie eine Entzweiung zwischen Gott und den Menschen eingetreten wäre. Hier ist klar die sogenannte objektive Rechtfertigung gelehrt; denn ist Gott durch Christum mit den Menschen versöhnt, hat er nichts mehr gegen sie, so hat er sie in seinem Herzen losgesprochen von ihren Sünden, so sieht er sie als gerecht an um Christi willen. . . . So gibt es nach der Schrift eine Versöhnung Gottes mit den Menschen und eine Rechtfertigung derselben vor dem Glauben. Darauf weisen auch die Umstände des Todes Christi hin: Christi Ruf: ‚Es ist vollbracht!' die Finsternis bis zur neunten Stunde, da Christus starb (um die neunte Stunde brach die Sonne wieder hervor als ein Bild der Gnadensonne, die uns durch Christi Tod wieder aufgegangen ist), und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel (denn durch diesen wunderbaren Vorgang hat Gott tatsächlich erklärt, daß nun jeder Sünder einen freien Zugang zu ihm hat)."

985) Richtig Philippi zu Röm. 5, 11: „Die καταλλαγή ist vorhanden; wir empfangen sie durch den Glauben, so daß καταλλαγὴν λαμβάνειν = δικαιοῦσθαι; vgl. 2 Kor. 5, 21: καταλλάγητε τῷ θεῷ."

986) Apol. M., S. 144; 101, § 81; 108, § 114; 119, § 61.

Daß die objektive Versöhnung festgehalten werde, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die ganze christliche Lehre. Was hier versehen wird, kann später nicht mehr gutgemacht werden. Wird festgehalten, daß die Menschheit durch Christi Tun und Leiden mit Gott vollkommen versöhnt ist, so bleibt kein Raum mehr für die in vielfacher Gestalt aufgetretene Irrlehre, daß die Menschen ihre Versöhnung mit Gott ganz oder teilweise noch selbst bewirken müßten. Aller rationalistischen, römischen und modern-theologischen Werklehre ist der Boden entzogen.[987] Die objektive, durch Christum bewirkte Versöhnung aller Menschen mit Gott erzwingt die richtige Auffassung des Evangeliums und des Glaubens. Das Evangelium kann nun nichts anderes sein als die Verkündigung und Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden,[988] und der seligmachende Glaube kann nun nichts anderes sein als die bloße Hinnahme der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden.[989] Die von alten und neuen Irrlehrern versuchte Umdeutung des seligmachenden Glaubens in eine menschliche

---

987) So argumentiert Luther gegen die papistische Werklehre einfach mit Christi vollkommenem Werk. Er schreibt: „Da stehet der Artikel, den die Kinder beten: Ich glaube an JEsum Christum, gekreuziget, gestorben usw. Es ist ja niemand für unsere Sünde gestorben denn allein JEsus Christus, Gottes Sohn. Allein JEsus, Gottes Sohn; noch einmal sage ich: Allein JEsus, Gottes Sohn, hat uns von Sünden erlöset, das ist gewißlich wahr und die ganze Schrift; und sollten alle Teufel und Welt sich zerreißen und bersten, so ist's ja wahr. Ist er's aber allein, der Sünde wegnimmt, so können wir's mit unsern Werken nicht sein." (E. A. 25, 76.)

988) Luther zu Luk. 24, 46. 47: „Zum andern soll man auch predigen Vergebung der Sünden in seinem [Christi] Namen; das ist nichts anderes, denn daß man soll das Evangelium predigen, welches aller Welt verkündigt, daß in Christo aller Welt Sünde verschlungen ist, und er darum in den Tod gegangen, daß er die Sünde von uns hinwegnehme, und darum auferstanden, daß er sie fresse und vertilge." (XI, 693.)

989) Luther: „Darum gehört zum Evangelio nicht Werk, denn es ist kein Gesetz, sondern allein Glaube; denn es ist eitel bloßes Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade. Wer nun daran glaubt, der empfähet die Gnade" usw. (XI, 84.) Ferner: „Der Glaube hält die Hände und den Sack auf und läßt sich nur Gutes tun. Denn wie Gott, der Geber, durch seine Liebe solches schenkt, also sind wir die Nehmer durch den Glauben, welcher nichts tut, denn solches Geschenk empfähet. Denn es ist nicht unsers Tuns und kann nicht durch unser Werk verdient werden; es ist schon da geschenkt und dargegeben; allein, daß du das Maul oder vielmehr das Herz auftust und stillehaltest und lässest dich füllen, Ps. 81, 11." (XI, 1103 f.)

Leistung, gutes menschliches Verhalten usw. wird im Lichte der objektiven, durch Christum bewirkten Versöhnung sofort als Irrlehre erkannt.[990] Auf der andern Seite: ist die Schriftlehre von der vollkommenen Versöhnung durch Christi stellvertretende Genugtuung nicht erkannt oder wieder aufgegeben, so folgt daraus ganz von selbst die rationalistische, römische, arminianische, modern-theologische Werklehre. Hat Christus entweder gar nicht oder doch nur teilweise für die Menschen genuggetan, so bleibt dem Menschen zu tun übrig, was Christus zu tun unterlassen hat. Es kommt dann nur noch das Quantum und der äußere Zuschnitt der Werkgerechtigkeit in Frage. Das Evangelium ist dann nicht *ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς*, 2 Kor. 5, 18, *ὁ λόγος τῆς χάριτος*, Apost. 20, 32, usw., sondern sinkt herab zu einer Anweisung, wie die Menschen selbst durch mehr oder weniger eigenes Tun sich Gott völlig gnädig stimmen können. Aus dem Evangelium wird eo ipso Gesetz. Dementsprechend ist dann auch der Glaube nicht die einfache Annahme der von Christo bewirkten Versöhnung, sondern die menschliche Leistung, wodurch der Mensch sich bei Gott in Gunst setzt.

So hat denn die Dogmatik, welche die christliche Lehre in ihrem in der Heiligen Schrift geoffenbarten Zusammenhange darzulegen hat, vor allen Dingen die objektive, durch Christum gestiftete, vollkommene Versöhnung darzulegen und gegen alle Verkehrung und Abschwächung festzuhalten. Die Lehre verliert sofort ihren christlichen Charakter und wird zur heidnischen Werklehre, sobald die vollkommene Versöhnung aller Menschen durch Christi stellvertretende Genugtuung preisgegeben ist. Auch wird die ganze Lehre sofort praktisch unbrauchbar, da kein vom Gesetze Gottes recht getroffenes Gewissen eher zur Ruhe kommt, als bis es im Glauben sich einzig und allein auf die durch Christum bewirkte und im Evangelium proklamierte Versöhnung gründet.

---

990) Walther erinnert daran, daß auch der Widerspruch gegen die Absolution darin seinen Grund habe, daß man nicht die durch Christum geschehene vollkommene Erlösung der ganzen Sünderwelt erkennt. Er schreibt (Pastorale, S. 157): „Wer freilich nicht glaubt, daß Christus schon die ganze Welt vollkommen erlöst habe, und daß daher die frohe Botschaft des Evangeliums nichts anderes ist als eine auf jene bereits geschehene Erlösung gegründete, der ganzen Welt zu bringende Absolution, die, damit sie ihre selige Frucht erlange, nichts als den Glauben daran oder mit einem Wort Annahme verlangt . . ., der wird freilich auch nie von der Kostbarkeit der Privatbeichte und -absolution sich überzeugen können.“

Die Einwürfe gegen die stellvertretende Genugtuung.

Mit der Besprechung dieser Einwürfe treten wir an das traurigste Kapitel der ganzen Menschheitsgeschichte heran. Die Menschen können sich selbst nicht mit Gott versöhnen. Aus Liebe zu den Menschen[991] hat Gott die Versöhnung in seine eigene Hand genommen,[992] und zwar in der Weise, daß er auch seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn an Stelle der Menschen unter die Pflicht und den Fluch des den Menschen gegebenen Gesetzes gab. Die Menschen sollen nach Röm. 5 sagen können, daß sie durch Christi Blut gerecht geworden sind (*δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*), mit Gott durch das Blut seines Sohnes versöhnt worden sind (*κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Ja, durch JEsum Christum, durch welchen sie die Versöhnung empfangen haben, sollen sie sich Gottes selbst, als ihres nun gnädigen Gottes, und der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen können (*καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ — καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*). Aber statt dessen kritisierten und kritisieren die Menschen die göttliche Versöhnungsmethode als unnötig, als Gottes unwürdig, als widerspruchsvoll und ungerecht, als die Sache gar nicht deckend, als zu juridisch usw. Die menschlichen Einwürfe gegen die durch Christi stellvertretende Genugtuung bewirkte Versöhnung mußten schon bei der Lehre von der Gnade erörtert werden, als es sich darum handelte, die seligmachende Gnade als eine Gnade in Christo oder um Christi willen zu beschreiben.[993] Die folgenden Punkte seien hier wiederholt und weiter ausgeführt.

I. Man hat gesagt, Gott könne kraft seiner Machtvollkommenheit Sünde vergeben, ohne eine von Christo für die Menschen geleistete Genugtuung.[994] Antwort: Die Verhandlung darüber, was Gott nach seiner Machtvollkommenheit vermöge, ist unnütz und töricht, da Gott in der Schrift erklärt hat, daß er nur auf Grund der von Christo geleisteten Genugtuung den Sündern die Sünde vergebe, *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 3, 24. Vgl. Luthers derbe Zurückweisung der Torheit derjenigen, welche über Gottes Können philosophieren, wiewohl die Schrift klar sagt, was

991) Röm. 5, 8: *συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός.*

992) Weil die Versöhnung nicht von den Menschen, sondern von Gott bewirkt wird, deshalb heißt es 2 Kor. 5, 19 nicht: *ἑαυτὸν καταλλάσσων τῷ κόσμῳ*, sondern: *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, wie aus V. 18 hervorgeht: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς κτλ.*

993) S. 17—21.

994) So Sozinianer usw. Note 45.

Gott tatsächlich tue und tun wolle.[995] Daß aber ἀπολύτρωσις, Röm. 3, 24 usw., nicht eine Befreiung im allgemeinen bezeichne (wie Sozinianer und ihre Gesinnungsgenossen, auch v. Hofmann, eingewendet haben), sondern eine Loskaufung durch Erlegung eines Lösegeldes, geht u. a. unwidersprechlich daraus hervor, daß die Schrift dieses Lösegeld ausdrücklich namhaft macht, nämlich Christum selbst, 1 Tim. 2, 6; Christi Leben, Matth. 20, 28; Christi Blut, 1 Petr. 1, 18.[996]

II. Man sagt, es sei eine unwürdige Vorstellung von Gott, ihn als den sündigen Menschen dermaßen zürnend darzustellen, daß er nur durch Christi stellvertretendes Leiden und Sterben habe versöhnt werden können.[997] Antwort: Was würdige oder unwürdige Vorstellungen von Gott seien, kann der Mensch nur aus Gottes Offenbarung, das heißt, aus der Heiligen Schrift, lernen. Nach der Heiligen Schrift aber zürnt Gott nach seiner Gerechtigkeit den sündigen Menschen, Röm. 1, 18: „Gottes Zorn vom Himmel wird offenbaret über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen"; Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben stehet im Buch des Gesetzes, daß er's tue"; Röm. 5, 10: ἐχθροὶ ὄντες.[998] — Daß Gott mit den Menschen ihrer Sünden wegen zürne, fühlt auch jeder Mensch in seinem

995) Note 56.

996) Note 46. Meyer zu Röm. 3, 24: Bei ἀπολύτρωσις ist der besondere Begriff Loskaufung (Eph. 1, 7; 1 Kor. 6, 20; Gal. 3, 13) nicht in den allgemeinen Befreiung umzusetzen; denn das λύτρον oder ἀντίλυτρον (Matth. 20, 28; 1 Tim. 2, 6), welches Christus leistete, . . . war sein Blut, welches das sühnende Opferblut war. . . . Allerdings kann ἀπολύτρωσις den allgemeinen Begriff Befreiung, das ist im christlichen Sinne messianische Heilsrettung, ausdrücken (Röm. 8, 23); wo es aber von der Wirkung des Todes JEsu steht, wie hier und Eph. 1, 7 usw., ist das sühnende Opferblut als der Kaufpreis gedacht (gegen Ritschl), wie aus Matth. 20, 28; 1 Kor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13 usw. erhellt. Dieselbe Beweisführung bei Quenstedt, Syst. II, 653 ff.

997) Dieser Einwurf findet sich nicht nur bei den Sozinianern, groben Rationalisten, Ritschl usw., sondern auch bei vielen amerikanischen Sektenpredigern unserer Zeit. Man ist zage geworden, dem zarten Geschlecht unserer Zeit von dem Zorne Gottes über das sündige Menschengeschlecht zu sagen.

998) Meyer zu Röm. 5, 10 (ἐχθροί): „Nicht aktiv, feindlich gegen Gott, ist es zu fassen, denn Christi Tod tilgte nicht die Feindschaft der Menschen gegen Gott. . . . Richtig ist nur die passivische Erklärung: Feinde Gottes, das ist, solche, auf welche die heilige ὀργή Gottes um der Sünde willen gerichtet ist, θεοστυγεῖς, 1, 30; τέκνα ὀργῆς, Eph. 2, 3." Vgl. Note 50.

Gewissen; alle philosophischen Spekulationen über die Unmöglichkeit, Vernunftwidrigkeit usw. des Zornes Gottes können kein Gewissen beruhigen. — Der Zorn Gottes über die Sünde der Menschen tritt auch in der Tatsache des Todes, der über die Menschen kommt, zutage, Hebr. 2, 15. Daß aber dieser tatsächlich vorhandene Zorn Gottes über die Sünde der Menschen über Christum ergangen sei, in Christo sich gebrochen habe und durch ihn in Gnade verwandelt sei, lehrt klar Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöset vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch (κατάρα) für uns."

III. Man sagt: In der Tatsache, daß Christus für die Menschen gestorben ist, offenbare sich die Liebe Gottes, Röm. 5, 8: „Darum preiset Gott (συνίστησι) seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren": somit könne von einer Versöhnung des Zornes Gottes durch den Tod Christi nicht die Rede sein. Antwort: Nach der Schrift offenbart sich beides im Tode Christi: die Liebe und der Zorn Gottes. Das kommt gerade auch an dieser Stelle, Röm. 5, 8—11, zum Ausdruck: ἐχθροὶ ὄντες (= Deo invisi, unter Gottes Zorn liegend) κατηλλάγημεν τῷ θεῷ. Die Liebe bewegt Gott, uns durch den Tod seines Sohnes mit sich selber zu versöhnen, das heißt, seiner Strafgerechtigkeit genugzutun. Nach der Schrift steht es so: der Liebeswille Gottes schließt die Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit Gottes nicht aus, sondern ein.[999)]

IV. Man sagt: es schließe eine offenbare Ungerechtigkeit in sich, wenn man annehme, daß der unschuldige Christus an Stelle der schuldigen Menschen gestraft worden sei. Antwort: Was Gott tut, das ist gerecht. Nun bezeugt aber die Schrift ausdrücklich: a. daß Gott die Schuld der Menschen dem unschuldigen Christus zugerechnet habe, Jes. 53, 6; 2 Kor. 5, 21; Joh. 1, 29; Ps. 69, 6 usw.; b. daß Gott den unschuldigen Christus an Stelle der schuldigen Menschen tatsächlich habe leiden lassen, 1 Petr. 3, 18: „Christus hat einmal für unsere Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten" (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων). Gal. 3, 13: Christus „ward ein Fluch für uns". Somit kann man sich

999) So richtig Meyer z. St. Auch Luthardt: „Denen Gott feind war, die unter der ὀργή Gottes standen — trotz der ἀγάπη, V. 8, κατηλλάγημεν — καταλλαγέντες, passivisch: ‚Den Zorn läßt er wohl fahren.'" Die Darlegung von Calov, wie sowohl caritas als auch ira Dei sich im Sühnetode Christi offenbare, Socinism. proflig., p. 503. 392 sqq.

in bezug auf die Gerechtigkeit des Verfahrens vollkommen beruhigen. Der klar in der Schrift bezeugten Tatsache gegenüber muß alle auf Ungerechtigkeit lautende menschliche Kritik schweigen. Übrigens fehlt es auch auf dem Gebiet der natürlichen Anschauung nicht an Beispielen, wonach ein Mensch mit seinem Tun und Leiden für andere und ein ganzes Volk eintritt (Kodrus, Decius, Zaleukus usw.). Doch darf man mit solchen Beispielen nicht die Gerechtigkeit des göttlichen Verfahrens in dem Strafleiden Christi der menschlichen Vernunft beweisen wollen. Der einzig durchschlagende Beweis lautet: „Es steht geschrieben.“ Die menschliche Vernunft wird, wenn man das stellvertretende Strafleiden Christi ihrer Beurteilung unterwirft, immer von neuem Einwände erheben. Dies gilt auch in bezug auf den Grund, daß Christus ja freiwillig gelitten habe, und somit das stellvertretende Strafleiden keine Ungerechtigkeit in sich schließe. Es ist ja wahr: Christus ist nicht gezwungen, sondern freiwillig an der schuldigen Menschen Stelle getreten, Joh. 10, 17. 18; Eph. 5, 2; Joh. 18, 4—11. Aber sofort hat die menschliche Vernunft den Einwurf bereit, daß wir jeden irdischen Richter für ungerecht erklären würden, der an Stelle eines zum Tode verurteilten Verbrechers einen freiwillig sich darbietenden Unschuldigen für schuldig erklären und mit dem Tode bestrafen wollte. Es ist daher am sichersten, für die Gerechtigkeit des göttlichen Tuns, da Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung die Welt mit sich selber versöhnte, sich einfach auf den geoffenbarten Willen Gottes zu berufen.[1000]

V. Man sagt, Christus habe tatsächlich nicht das erlitten, was alle Menschen leiden sollten, nämlich ewige Höllenstrafen; somit falle der Begriff des stellvertretenden Strafleidens hin. Auch Luthardt entfällt hier, wie wir bereits sahen, der Mut, für die biblisch-kirchliche Lehre einzutreten. Er meint, Christi Genugtuung sei nicht „im Sinne gegenseitiger Abrechnung“ aufzufassen. Luthardt zitiert auch Frank, der es sogar als eine „Verirrung“ bezeichnet, „wenn man Christum die Strafe erduldet haben ließ, welche der gefallene Mensch als unerlöster zu erdulden gehabt haben würde“.[1001] Dagegen ist zu sagen: Die Schrift lehrt klar und deutlich, daß Chri-

1000) Vgl. „Lehre und Wehre“ 1883, S. 354—356. Auch Philippi bemüht sich (Glaubenslehre IV, 2, 24 ff.) zu reichlich um ein gnädiges Urteil der menschlichen Vernunft über die stellvertretende Genugtuung. Deshalb ist die Kritik von Nitzsch-Horst Stephan (Ev. Dogm. 1912, S. 587 ff.) nicht ganz unberechtigt.

1001) Luthardt, Dogmatik, S. 255.

stum genau die Strafe traf, welche die Menschen ihrer Sünden wegen treffen sollte. Die Menschen liegen ihrer Sünden wegen unter dem Fluch Gottes, nach Gal. 3, 10: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibet" usw. Und dieser Fluch hat nicht zum Teil, sondern ganz Christum getroffen, wenn die Schrift weiter sagt: „Christus hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns", V. 13. Gegen die stellvertretende Genugtuung gilt auch nicht der Einwand, daß Christi Leiden doch nur ein zeitlich begrenztes war, während die Menschen ewiges Leiden treffen soll. Geflissentlich hebt die Schrift bei der Beschreibung des Wertes des Leidens Christi hervor, daß Christi Leiden das Leiden des Sohnes Gottes war, 1 Joh. 1, 7: „Das Blut JEsu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde"; Apost. 20, 28: Gottes „eigen Blut". Die Lehre der „orthodoxen Theologen", daß das zeitlich begrenzte Leiden Christi, als das Leiden des Sohnes Gottes, so viel wert war als das ewige Leiden aller Menschen, ist nicht dogmatische Konstruktion, sondern Schriftlehre.[1002] In Christi Leiden liegen also wirklich „entsprechende Strafen" vor. Die „Abrechnung" stimmt ganz genau, ja sogar „arithmetisch" genau, wenn man, wie es doch billig ist, Gottes Urteil gelten läßt. Es ist das mit eigener Weisheit beladene und göttliche Dinge nach der eigenen Elle messende Theologengeschlecht, das gegen den adäquaten Charakter der Genugtuung Christi Einsprache erhebt.

VI. Man hat gesagt und sagt namentlich auch zu unserer Zeit, daß diese ganze Auffassung, wonach Gott die Menschen durch Christi stellvertretende Genugtuung mit sich selber versöhnt habe, zu „juridisch" und zu wenig „ethisch" sei. Antwort: Das läßt sich nicht wohl ändern, wenn wir bei der Schrift bleiben wollen. Nach der Schrift ist nun einmal der Vorgang der Weltversöhnung in allen seinen Faktoren juridisch. Entschieden juridischer Art und Natur ist Gottes Gesetz, indem es von den Menschen einen vollkommenen Gehorsam fordert, Matth. 22, 37 ff. Unverfälscht juridisch ist auch der Fluch des Gesetzes, der über die Übertreter des Gesetzes ergeht, Gal. 3, 10. Rein juridisch ist die Unterstellung Christi unter das den Menschen gegebene Gesetz, Gal. 4, 4. 5, weil Christus für seine Person über dem Gesetz stand, Matth. 12, 8. Rein juridisch ist die göttliche Übertragung der menschlichen Schuld und Strafe auf

---

1002) Dorscheus (bei Baier III, 87): Quod apud homines *aeternum* fuisset, ipsa maiestate et excellentia personae [Christi] *compensatum* est.

Christum, weil Gott den zur Sünde machte, der für seine Person von keiner Sünde wußte, 2 Kor. 5, 21. Rein juridisch ist die Strafvollstreckung an Christo, weil Christus für seine Person keine Strafe verdient hatte, sondern in ihm der Gerechte für die Ungerechten litt, 1 Petr. 3, 18. Rein juridisch oder ein unverfälschter actus *forensis* ist die göttliche Handlung, wonach Gott damals, als er die Welt durch Christum mit sich selber versöhnte, den Menschen ihre Sünde nicht zurechnete, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, 2 Kor. 5, 19,[1003] und wonach es durch des einen Christus Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens kam, Röm. 5, 18. Rein juridischer Art ist daher auch „das Wort von der Versöhnung" (*ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς*, 2 Kor. 5, 19), nämlich von der durch Christum bereits bewirkten Versöhnung, das Gnade oder die göttliche Vergebung der Sünden unter allen Völkern kundtut (Luk. 24, 47) und nur der Annahme durch den Glauben wartet. In dem rein juridischen, Gnade oder Vergebung der Sünden verkündigenden Charakter des Evangeliums ist es begründet, daß das Evangelium im Menschen Glauben wirkt (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, Röm. 10, 17), und daß der Mensch aus dem Glauben (sola fide), ohne jede eigene Gerechtigkeit (*μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*, Phil. 3, 9), subjektiv vor Gott gerechtfertigt wird. Auf diesen rein juridischen Vorgängen — so belehrt uns die Schrift weiter — beruht nun auch alle menschliche Ethik, um die die Bekämpfer des juridischen Begriffs der Weltversöhnung so besorgt sind. Erst nachdem der Mensch rein juridisch, das heißt, durch den Glauben an den Gott, der den Gottlosen gerechtspricht (*ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, Röm. 4, 5), gerecht geworden ist, liebt er Gott und den Nächsten und fängt er somit an, Gottes Gesetz zu erfüllen. Alle, welche den rein „juridischen" Charakter der Versöhnung und der Rechtfertigung „ethisch" umgestalten wollen, machen sowohl die Rechtfertigung unmöglich (*ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν*, Gal. 3, 10), als auch entziehen sie der Heiligung das Fundament (*ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν*, Röm. 6, 14). So stehen wir vor dem Resultat, daß alle, welche den juridischen Charakter der Weltversöhnung und ihrer Aneignung mit ihrer Kritik beiseiteschieben wollen, bewußt oder unbewußt in dem traurigen Unter-

1003) Meyer z. St.: „Dies ist das veränderte richterliche Verhältnis, in welches Gott zu den Sünden der Menschen getreten ist und steht."

nehmen begriffen sind, die *ganze* christliche Lehre, wie sie in der Heiligen Schrift geoffenbart ist, zu beseitigen. Als v. Hofmann seinerzeit die stellvertretende Genugtuung leugnete und gegen den „juridischen" Charakter derselben polemisierte, schrieb *Theodosius Harnack* sehr richtig: „Wenn ihr [der Versöhnungslehre des lutherischen Bekenntnisses] das zum Vorwurf gereichen sollte, daß sie mit dem Begriffe der Satisfaktion einer *juristischen* Betrachtungsweise der Weltversöhnung Eingang verstattet habe, so fällt dieser Vorwurf, soweit er begründet ist, auf die *Schrift* zurück. . . . Die Darstellung unserer Symbole kann darum nur beseitigt werden, nachdem vorher aus der *Schrift* die Begriffe der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, des Gesetzes und des Gewissens, der Schuld, der Strafe und des Gerichtes, des Mittlers, des Lösegeldes, der Zurechnung beseitigt worden sind." [1004] Alle Polemik gegen die „juridische Auffassung" der Weltversöhnung hört auf, sobald man diesen Vorgang nach der *Schrift* beurteilt.

Geschichtliches über die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung.

Die stellvertretende Genugtuung ist im Laufe der Zeit teils gänzlich geleugnet, teils beschränkt und verstümmelt worden.

Gänzlich leugnen die satisfactio vicaria alle Leugner der Gottheit Christi von der apostolischen Zeit an (1 Joh. 4, 2 ff.; 1, 1 ff.; 5, 20; Joh. 1, 1 ff.) bis auf unsere Zeit (Eliot [Harvard], Ritschl, A. Harnack). Das ist ganz konsequent. Jeder bloße Mensch braucht seine Gerechtigkeit selbst, mag er noch so „absolut", „schlechthinnig", „einzigartig" oder sonstwie unter der „Wirkung" Gottes stehen. Zur stellvertretenden Genugtuung gehört nach der Schrift (Gal. 4, 4. 5; Röm. 5, 10; 1 Joh. 1, 7) das Gewicht der *Gottheit*. Alle Leugner der Gottheit Christi legen dem Leben und Leiden Christi nur die Bedeutung bei, daß dadurch die Menschen zu *eigenen Tugendbestrebungen* angeregt werden und auf diese Weise sich selbst mit Gott versöhnen. — Den Leugnern der stellvertretenden Genugtuung ist auch *Abälard* († 1142) zuzuzählen. Auf Abälard ist besonders hinzuweisen, weil er mit seiner Leugnung der Schriftlehre vorbildlich geworden ist. Nach Abälard ist der Sohn Gottes nicht in das Fleisch gekommen, um der *Gerechtigkeit* Gottes genugzutun, sondern um durch Lehre und Beispiel (namentlich auch durch seinen Tod) den Menschen den höchsten Beweis der

1004) Das Bekenntnis d. luth. K. v. d. Versöhnung usw. Erl. 1857, S. 139 f.

göttlichen Liebe zu geben und so in ihnen Gegenliebe zu wecken. Durch die so geweckte Liebe zu Gott werden die Menschen dann mit Gott versöhnt und gerecht. Die Lehre, daß Gott durch das Blut des unschuldigen Christus mit der Welt versöhnt sei, nennt Abälard „grausam und ungerecht".[1005] An Abälards Lehre von einer Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum ohne eine stellvertretende Genugtuung Christi schließt sich zu unserer Zeit eng an Albrecht Ritschl († 1889).[1006] Ritschl lehrt: In Gott gibt es keinen Zorn über die Sünde der Menschen. So bedarf es auch keiner stellvertretenden Genugtuung von seiten Christi. Christi Tun und Leiden hat den Zweck, Gottes väterliche Gesinnung den Menschen zu offenbaren und so den Menschen die Überzeugung beizubringen, daß sie sich ihrer Sünden wegen vor Gott nicht zu fürchten brauchen. Sind die Menschen zu dieser Überzeugung gelangt, dann ist ihre Versöhnung bewerkstelligt. Die objektive Versöhnung ist hier vollständig in eine subjektive umgesetzt. Treffend sagt Böhl zur Charakterisierung der Versöhnungslehre Ritschls: „Wir befinden uns an Ritschls Hand in der angenehmen Lage, keinen Zorn Gottes mehr zu kennen."[1007] Böhl nennt Ritschl „Socinus redivivus".[1008]

1005) Abälard sagt in seiner Auslegung des Römerbriefs: Nobis videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nobis sibi amplius per amorem astrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. . . . *Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio,* quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua maior inveniri, ipso attestante, non potest. Gegen die stellvertretende Genugtuung sagt er: Quam crudele et iniquum videtur, ut sanguinem innocentis in pretium aliquod quis requisierit aut ullo modo ei placuerit innocentem interfici, nedum Deus tam acceptam Filii sui mortem habuerit, ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo? (Bei Schmid, Dogmengesch., 4. Aufl., S. 259. 258.)

1006) Nitzsch-Stephan, Dogm., S. 566.

1007) Dogmatik, S. 412. Strong (*Syst. Theol.*, S. 734): "Ritschl regards the sense of guilt as an illusion which it is the part of Christ to dispel."

1008) Ritschl charakterisiert seine ganze Lehre, wenn er zur Erklärung des Titels seiner Hauptschrift „Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" sagt: „Allerdings ist die Reihenfolge der beiden Begriffe unge-

In die Klasse derer, welche die stellvertretende Genugtuung Christi beschränken, gehören alle diejenigen, welche der Genugtuung Christi den inneren, unendlichen Wert absprechen, indem sie lehren, daß Christi Tun und Leiden nicht an sich (ex interna sua perfectione) ein vollkommenes Lösegeld für die Sünden der Menschen gewesen, sondern von Gott nur dafür angenommen worden sei (per liberam Dei acceptationem, per gratuitam Dei acceptationem). So unter den Scholastikern namentlich die Scotisten. Anselmus († 1109) freilich lehrte in seiner Schrift „Cur Deus homo“ mit aller Entschiedenheit, daß Christus, der Gottmensch, durch die Dahingabe seines Lebens der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünde der Menschen, die eine Verletzung der göttlichen Majestät sei und darum eine unendliche Verschuldung in sich schließe, eine völlige Genugtuung geleistet habe.[1009] Duns Scotus († 1308) dagegen lehrte, daß Christi Verdienst nur einen endlichen Wert habe und nach der Freiheit des göttlichen Allmachtswillens von Gott für ein unendliches angenommen worden sei.[1010] So nicht nur die eigentlichen Scotisten, sondern auch sonst

---

wöhnlich. Man erwartet sie in der umgekehrten Ordnung, Versöhnung und Rechtfertigung, aufgeführt zu sehen, indem man an Versöhnung Gottes durch Christus und demgemäß an Rechtfertigung von Sünden durch ihn denkt. . . . Der Titel Rechtfertigung und Versöhnung hat den Sinn, daß die richtige Darstellung der Sache in der Linie gedacht ist, welche die Annahme einer Umstimmung Gottes durch Christus von Zorn zu Gnade ausschließt.“ (I, 2.) Vgl. die ausführliche Darlegung und Beurteilung der Lehre Ritschls von L. Fürbringer in „Lehre und Wehre“ 1894, S. 218 ff.; 1895, S. 97 ff.

1009) Vides igitur, quomodo vita haec [nämlich des Gottmenschen] vincat omnia peccata, si pro illis detur. (II, 14.) Und unmittelbar vorher: *Anselmus:* Cogita etiam, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala; et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis quam sint peccata odibilia. *Boso:* Non possum hoc non intelligere. *Anselmus:* Putasne *tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? Boso:* Imo plus potest in infinitum. Von der Leugnung der obedientia activa bei Anselm wird später bei der Behandlung der obedientia activa Christi die Rede sein.

1010) Duns Scotus sagt Sent. III, d. 19: Quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud *finitum,* quia causa eius finita fuit, videlicet voluntas naturae assumtae et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed in quantum *homo.* Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum *secundum sufficien-*

für thomistisch geltende Theologen, wie Durandus († 1333). Zu dieser Akzeptationstheorie hatte freilich schon Thomas selbst († 1274) trotz seiner „satisfactio superabundas“ den Grund gelegt, wenn er lehrte, daß Gott, weil er der Allerhöchste sei, auch ohne Genugtuung die Sünde vergeben könne.[1011] — Die Akzeptationstheorie[1012] ist dann später von den Arminianern wieder aufgenommen worden.[1013] — Auch Calvin wird durch seine falsche Lehre von der Prädestination auf die Akzeptationstheorie zurückgeworfen. Calvin nämlich läßt Christi Verdienst, als das Verdienst eines Menschen, erst durch die Prädestination hinreichenden Wert bekommen.[1014] — Die Römischen beschränken

---

tiam, valuit procul dubio quantum fuit *a Deo acceptatum.* Siquidem *divina acceptatio* est potissima causa et ratio omnis meriti. (Bei Schmid, a. a. O., 1. Aufl., S. 103.)

1011) Note 45. H. Schmidt in RE.2 XVI, 383.

1012) Von den alten Lehrern gewöhnlich Akzeptilationstheorie genannt.

1013) Limborch polemisiert so gegen die satisfactio plenaria: Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae iustitiae satisfecit. *Verum illa sententia nullum habet in Scriptura fundamentum.* Mors Christi vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. (Theol. christ. III, 21, 6.) Christi Opfer genügt: primo, respectu *voluntatis divinae*, quae ad generis humani liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima *acquievit.* (22, 5.)

1014) Die Worte lauten Inst. II, 17, § 1 im Zusammenhang: Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet iudicio Dei, non fore merito locum, quia non reperietur in homine [Calvin nestorianisiert hier gerade wie Scotus] dignitas, quae possit Deum promereri. . . . Quum ergo de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima causa est, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. . . . Nam Christus nonnisi ex Dei beneplacito quidquam mereri potuit. Sed quia ad hoc destinatus erat, ut iram Dei sacrificio suo placaret suaque obedientia deleret transgressiones nostras, in summa, quando ex sola Dei gratia (quae hunc nobis constituit salutis modum) dependet meritum Christi, non minus apte quam illa humanis omnibus iustitiis opponitur. Dagegen ist zu sagen: Zwar hat Gott nicht gezwungen, sondern lediglich aus freiem Erbarmen Christum der Welt zum Heiland gegeben. Daraus aber folgern zu wollen, daß Christi Verdienst nicht an sich genügenden Wert habe, sondern erst durch Gottes Wohlgefallen oder Verordnung Wert bekomme, ist schriftwidrige Spekulation. Wenn die Schrift sagt, daß Christi Blut, als das Blut des Sohnes Gottes, uns rein mache von allen Sünden (1 Joh. 1, 7; Apost. 20, 28 usw.), so schreibt sie dem Blut Christi an sich unendlichen Wert zu.

die stellvertretende Genugtuung Christi auf mannigfache Weise. Sie behaupten, daß die Menschen selbst die zeitliche Strafe für die nach der Taufe begangenen Sünden entweder in diesem Leben oder doch im Fegfeuer abbüßen müßten. Sie leugnen also, daß Christi Verdienst die ganze Schuld der Sünden der Menschen decke. Ferner: Was sie noch von Christi Verdienst stehen lassen, soll den Menschen nur auf Grund ihrer eigenen Besserung und Heiligung zugute kommen. Dadurch machen sie tatsächlich das ganze Verdienst Christi für den Sünder unbrauchbar. Ferner ist das römische Meßopfer, in welchem angeblich Leib und Blut Christi auf unblutige Weise Gott immerfort als Opfer dargebracht werden muß, eine Leugnung des einmal dargebrachten vollkommenen Opfers Christi. Die Ausrede, daß das Meßopfer ein Mittel der Aneignung des vollgültigen Opfers Christi sei, gilt nicht, da die Frucht des Opfers Christi durch das Evangelium und die Sakramente ausgeteilt und von den Menschen durch den Glauben in Empfang genommen wird. Zwar reden die Römischen von einem „überschüssigen Verdienst“ Christi (satisfactio superabundans). Aber sie geben dieses „überschüssige Verdienst“ dem Papst in Verwahrung, der davon unter den von ihm gestellten Bedingungen an die Menschen abgibt. Auch stellen die Papisten dem Verdienste Christi die Verdienste der Maria und der Heiligen in der Weise zur Seite, „daß die Heiligen uns befreien von den zeitlichen Strafen der Sünden, auch von den Strafen des Fegfeuers“.[1015] So wird die satisfactio Christi vicaria von der Papstkirche auf mannigfache Weise geleugnet. Das Papsttum ist und bleibt die große antichristische Institution, durch welche unter äußerlich-christlichem Tand Christi stellvertretende Genugtuung abgetan und verspottet wird.

1015) So Bellarmin. Vgl. Quenstedt, Systema II, 661. Kurz und treffend entgegnet Quenstedt: Solus [Christus] ita nos redemit, *ut castigatio sit super ipsum, et nos pacem habeamus*, Ies. 53, 5. Ergo etiam redemit nos a poenis peccatorum nostrorum *temporalibus*. Nisi enim et hae essent per Christum solutae et sublatae, nondum pacem haberemus cum Deo. Quidquid enim iustificatis hominibus immittitur afflictionis, id non amplius est maledictio et *τιμωρία*, sed castigatio et paterna *δοκιμασία*. Daß übrigens in der römischen Praxis der Unterschied zwischen zeitlichen und ewigen Strafen gar oft ganz wegfällt, und die Vergebung der Sünden schlechthin auf die Verdienste und die Fürbitte der Heiligen gegründet wird, ist allbekannt.

In Amerika hat auch Hugo Grotius' Theorie Verbreitung gefunden. Nach Grotius († 1645) hat Gott den unschudigen Christus an Stelle der schuldigen Menschen gestraft, nicht um seiner Heiligkeit genugzutun, sondern um an Christo ein Strafexempel zu statuieren, so die Autorität des Gesetzes vor den Menschen aufrechtzuerhalten und die Menschen von der Sünde abzuschrecken.[1016] Diese Theorie ist hier unter dem Namen "Governmental Theory" bekannt und namentlich von der „Neuengland-Theologie" aufgenommen worden.[1017] Während in dieser Theorie noch ein schwacher Schein einer von Christo geleisteten Genugtuung aufrechterhalten ist — Grotius selbst behält den Ausdruck satisfactio bei —, schritten andere wieder dahin fort, jede der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung zu leugnen und das Wesen der Versöhnung lediglich in den moralischen Einfluß zu setzen, den Christi Lehre und Beispiel auf die Menschen ausübe (moral-power view of atonement, moral-influence theory).[1018]

1016) Grotius sagt: Deus ... cruciatibus et morte Christi uti voluit, ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat coniunctissimus natura, regno, vadimonio. (De satisfactione IV, § 18.) Dazu vorher: *Poenas infligere* et a poenis aliquem liberare ... *non est nisi rectoris* qua talis primo et per se: ut, puta, in familia patris; in republica regis, *in universo Dei.* (II, 1.)

1017) Hopkins, der jüngere Edwards, E. A. Park von Andover u. a. Hugo Grotius' „Regentenmaßregel" findet sich wesentlich auch bei den deutschen Supranaturalisten Stäudlin, Flatt, Reinhard usw. Auch Storr kommt darüber nicht hinaus. Die „Besänftigung des Zornes Gottes" durch Christi Leben und Leiden nennt er einen „falschen Wahn"; „vielmehr sollte dadurch" (durch die Bestrafung der Sünde an Christo) „die sehr wahre und nicht bloß für Menschen, sondern auch für die reinsten und einsichtsvollsten Geister höchst wohltätige Meinung von der Heiligkeit des Gesetzes — unterstützt werden". (Lehrbuch d. christl. Dogmatik, ed. Flatt. 1803, § 91, Anm. 9.)

1018) So besonders auch Horace Bushnell († 1876) in *Vicarious Sacrifice.* Bushnell sagt: "His [Christ's] work terminates, not in the release of penalties by due compensation, but *in the transformation of character,* and the rescue, *in that manner,* of guilty men from the retributive causations provoked by their sins." (Bei Hodge, *Syst. Theol.,* II, 568.) Bushnell gesteht aber, daß seine „moralische Anschauung" von der Versöhnung keine Wirkung auf die Menschen ausübe, wenn man sie nicht in die „Altarausdrücke" einkleide, das heißt, Christum als ein Opfer für unsere Sünde darstelle. Hodge sagt daher von Bushnell: "Toward the end of his book, however, he *virtually* takes it all back." In einer späteren Schrift, *Forgiveness and Law,* sagt Bushnell, Gott könne nicht Sünde vergeben, ohne es

Christi Lehre und Beispiel wird von den Verschiedenen verschieden näher bestimmt, z. B. auch so: Christus habe als Repräsentant der Menschen die Sünden der Menschen vollkommen bekannt und bereut[1019]) und dadurch Gott geneigt gemacht, den Menschen die Sünden zu vergeben, wenn die Menschen Christo im Sündenbekenntnis und in der Reue nachfolgen.[1020]) Es ist unnötig, die Abweichungen von der christlichen Versöhnungslehre im einzelnen weiter darzulegen. Es ist auch hier wie bei der Lehre von Christi Person nur eine Zweiteilung am Platze. Es gibt nur zwei wesentlich verschiedene Lehren von Christi Person. Lehrt man die unio personalis, das heißt, die Verbindung von Gott und Mensch zu einem Ich, so lehrt man christlich. Die so zahlreichen und verschiedenen Lehrbildungen, durch welche die unio personalis geleugnet wird, gehören sämtlich in eine unbiblische und unchristliche Klasse.[1021]) So ist auch hier bei der Lehre vom Versöhnungswerk Christi die Zweiteilung festzuhalten: man lehrt entweder eine objektive Versöhnung, oder man lehrt sie nicht. Sobald zutage liegt, daß die objektive Versöhnung aller Menschen durch Christi stellvertretendes Leben, Leiden und Sterben geleugnet wird, ist das Fundament der christlichen Lehre aufgegeben. Man mag dann seine Ansicht über die Versöhnung gestalten und benennen, wie man will: immer wird ganz oder teilweise dem Tun der Menschen zugeschrieben, was doch Christus allein vollbracht hat. Mit dem Seligwerden aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, mit Christi Heilandsehre und mit der Gewißheit der Gnade und Seligkeit ist es dann ein für allemal aus!

---

sich selbst etwas kosten zu lassen (by "making cost to Himself"). Daher läßt Gott es sich das Leiden seines Sohnes kosten. Aber nicht in dem Sinn, als ob seine Gerechtigkeit eine Genugtuung erheische, sondern in der Weise, wie ein Mensch seinem Beleidiger erst dann recht von Herzen vergeben könne, wenn er sich für denselben aufgeopfert hat. Mit Recht sagte seinerzeit ein Kritiker von Bushnell, derselbe theologisiere, als ob „Gott nach dem Bilde des Menschen gemacht sei".

1019) Christ is the great Penitent (Macleod Campbell). Vgl. Strong, *Syst. Theol.*, S. 734.

1020) Vgl. meine ausführliche Darlegung und Widerlegung dieser Lehre in „Lehre und Wehre" 1883, S. 349 ff. (gegen D. Graves in der *Baptist Quarterly Review*).

1021) Vgl. Note 250.

Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien.

Sehen wir auf den Stand der Dinge in der Gegenwart, so kann leider mit Recht gesagt werden,[1022] daß auch die „konservative Theologie der Gegenwart", die lutherisch sich nennende eingeschlossen, nicht zur „altprotestantischen Kirchenlehre" von der stellvertretenden Genugtuung (satisfactio vicaria), das heißt, zur Lehre der Heiligen Schrift,[1023] zurückgekehrt ist. „Keiner der neueren Dogmatiker", referiert Kirn, „denkt an Übertragung der Strafe im vollen Sinn mit Einschluß des Schuldgefühls auf die Person des Erlösers.[1024] Es vollzieht sich an ihm entweder der Haß der Welt oder der Spruch des Gesetzes" (als ob das Gesetz nicht Ausdruck der fordernden und strafenden Gerechtigkeit Gottes wäre) „oder das um der Sünde willen über die Menschheit verhängte Übel."[1025] Zwar muß man auf positiver und mittelparteilicher Seite zugestehen: „Zahlreiche Vertreter der" (modernen) „neutestamentlichen Wissenschaft geben heute eine juristische Deutung des Todes JEsu und eine Strafstellvertretung bei Paulus zu."[1026] Insonderheit hat Holtzmann nachgewiesen, daß der Apostel Paulus ganz offenbar die stellvertretende Genugtuung („satisfaktorische Leistung des Sohnes Gottes", „eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung") lehre, und daß die „modern-positive Theologie", die dies leugnet, sich „der gewaltsamen Umdeutung und Beseitigung" der paulinischen Aussagen schuldig mache.[1027] Holtzmann hat dabei auch an das wissenschaftliche Ehrgefühl der modernen positiven Theologen appelliert, indem er sie daran erinnert: „Die Freiheit des religiösen Denkens erwächst nicht aus der gewaltsamen Umdeutung und Beseitigung, sondern nur aus der Anerkennung und dem geschichtlichen Verständnisse der Tatsache." Die stellvertretende Genugtuung — sagt Holtzmann — sei nun einmal „der Nerv aller paulinischen Sühnegedanken" und bilde die Grundlage für „die Gerechtsprechung der Sünder", also für die Rechtfertigungslehre. Holtzmann hat auch darauf hingewiesen, daß Schriftaussagen wie Gal. 3, 13; Kol. 2, 14. 15; Röm. 3, 25. 26; 2 Kor. 5, 21 von der älteren Orthodoxie richtiger als von der moder-

1022) Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik³, S. 588 ff.
1023) S. 407 ff.
1024) Über die Tatsache des Schuldgefühls bei Christo vgl. S. 370 ff.
1025) RE.³ XX, 573. 1026) Nitzsch-Stephan, a. a. O., S. 601, Anm.
1027) Neutestamentl. Theologie II, 105 ff.

nen positiven Theologie verstanden und ausgelegt worden sind.[1028]) Aber die moderne „positive" Theologie hat sich dadurch nicht von ihrem Widerspruch gegen die stellvertretende Genugtuung abbringen lassen. Vielmehr setzt sie an die Abweisung der satisfactio vicaria als einer angeblich zu „juridischen" und zu wenig „religiös-sittlichen" Auffassung des Versöhnungswerkes Christi ihre ganze Kraft durch fortgesetzte Umdeutung der Schriftaussagen, durch Karikierung der Schrift- und Kirchenlehre und durch reichliche Verwendung einer unklaren, teils gelehrt, teils fromm klingenden Phraseologie. Darüber ist später noch mehr zu sagen. Zugleich erklärt sich diese Theologie auch bereit, den notwendigen Preis für die Ablehnung der stellvertretenden Genugtuung zu zahlen. Der Preis ist das Aufgeben der christlichen Lehre von der Rechtfertigung. Denn die Sachlage gestaltet sich notwendig so: Ist der Mensch nicht durch Christi stellvertretende Genugtuung Gott vollkommen versöhnt worden, so gibt es auch keinen *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (2 Kor. 5, 19) oder *λόγος τῆς χάριτος* (Apost. 20, 32), durch dessen gläubige Annahme der Mensch seinerseits (subjektiv) mit Gott versöhnt wird, sondern muß der Mensch durch eigene „religiös-sittliche" Güte, Erneuerung und Heiligung seine Versöhnung mit Gott vollenden und ausschlaggebend zum Abschluß bringen. So faßt Kirn ausdrücklich den positiven Ertrag der Bekämpfung der satisfactio vicaria zusammen: „Wir sind darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerkes mit aufzunehmen." [1029]) Das heißt: Wir sind darauf hingewiesen, die christliche Lehre ihres christlichen Charakters zu entkleiden und in römisch-heidnische Tugend- oder Werklehre umzuwandeln.

Dies trifft zu in bezug auf alle Versöhnungstheorien, die man der satisfactio vicaria in unserer Zeit entgegenstellt. Klar auf der Hand liegt dies bei der sogenannten „deklaratorischen" Theorie,[1030])

1028) Holtzmann bietet a. a. O. eine der besten kurzen Darstellungen der christlichen Versöhnungslehre, die er die paulinische nennt. Man muß dabei nur von einigen Karikaturen absehen, die ihm mit unterlaufen, weil er den Apostel Paulus nicht für einen Apostel JEsu Christi, in dem Christus selbst redet (2 Kor. 13, 3), sondern für einen Vertreter des „späteren Judentums" hält.

1029) RE.3 XX, 574. Ebenso Ev. Dogmatik 3, S. 118.

1030) Kirn, Dogmatik, S. 115: „Deklaratorische Theorien, welche die göttliche Sündenvergebung auch ohne mittlerische Leistung für möglich erklären und darum nur ein prophetisches Amt Christi übriglassen."

nach welcher es überhaupt keinen Zorn Gottes über die Sünde der Menschen geben soll, und Gott ohne alle Genugtuung durch Christum den Menschen seine Liebe erklärt. Vertreter dieser Theorie, wie Ritschl und Adolf Harnack, setzen das Wesen des Christentums gänzlich in die von Christo angeregte menschliche Sittlichkeit. Aber auf denselben außerchristlichen Standpunkt drängen auch die andern modernen Theorien hin, die die „orthodoxe" Lehre von der stellvertretenden Genugtuung dadurch „ergänzen" und „vertiefen" wollen, daß sie die „Umgestaltung der Menschheit", die Einpflanzung in Christum, die menschliche Erneuerung und Heiligung in den Begriff des Versöhnungswerkes Christi aufnehmen. Auch hierbei kommt die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden ausschlaggebend auf die menschliche Heiligung und menschliches Tun zu stehen, und wird somit dem Christentum das Herz ausgerissen. Sehen wir hieraufhin noch einige moderne Surrogate für die satisfactio vicaria an.

Hofmann, und die seiner Weise folgen, lassen an die Stelle der stellvertretenden Genugtuung Christi die Setzung einer neuen heiligen Menschheit in der Person Christi treten.[1031] In bezug auf dies Surrogat ist zu sagen: Freilich war in Christi Person eine neue Menschheit gesetzt. War doch Christus der einzige sündlose Mensch seit dem Sündenfall. Auch war diese neue sündlose Menschheit in der Person Christi notwendige Voraussetzung für die durch Christum zu bewirkende Versöhnung. Einen solchen Hohenpriester mußten wir haben, der da wäre „heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert", Hebr. 7, 26. Aber nicht durch das, was Christus in seiner Person war, sondern durch das, was diese einzigartige Person zum Besten und an Stelle der Menschheit getan und gelitten hat, wurden die Menschen mit Gott versöhnt. Der Hohepriester mußte nicht bloß „heilig" usw. sein, sondern auch sich selbst Gott als Schlachtopfer (*θυσία*) für die Menschen darbringen (Eph. 5, 2), durch sein eigenes Blut (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*) mußte er in das Heilige eingehen (Hebr. 9, 12); durch den Tod (*τῷ θανάτῳ*) seines Sohnes sind wir Gott versöhnt worden, erlöst sind wir durch das teure Blut

---

1031) Hofmann, Schutzschriften, 2. Stück, S. 102 ff. — Nitzsch-Stephan, S. 562 ff.; Baier-Walther III, 117; Kirn, RE.[3] XX, 569 f.; H. Schmidt, RE.[2] XVI, 393 f.; Dorner, Glbslehre[2] II, 586 ff.; Thomasius und Th. Harnack, Das Bekenntnis der luth. K. von der Versöhnung (Erl., 1857).

(*αἵματι*) Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (1 Petr. 1, 19), losgekauft durch seinen Gehorsam unter dem den Menschen gegebenen Gesetz (Gal. 4, 4. 5). Diese Schriftlehre, wonach die Versöhnung durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden zustande gekommen ist, schiebt Hofmann mit seiner Setzung einer neuen Menschheit in der Person Christi völlig beiseite. Daher vollzieht sich nach Hofmann auch die Sündenvergebung oder Rechtfertigung nicht durch den Glauben, insofern der Glaube die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Sündenvergebung ergreift, sondern durch den Glauben, insofern er die Einfügung oder Einpflanzung in die neue Menschheit bewirkt. Dorner sagt richtig von Hofmanns Theorie: „Also durch wenigstens prinzipielle Heiligung haben wir Versöhnung."[1032] Meyer be-

1032) Glaubenslehre II, 587. Wir sagten anderswo (Christi Werk, 1898, S. 39 f.) über die Wirkung der Hofmannschen Versöhnungslehre auf die Lehre von der Rechtfertigung: Nach Hofmann ist unmittelbarer Inhalt des Evangeliums und somit auch unmittelbares Objekt des Glaubens nicht die von Christo erworbene Vergebung der Sünden, sondern ein Stück Geschichte, nämlich dies, daß Christus seine Gottesgemeinschaft bis ans Ende festgehalten und dadurch in seiner Person den Anfang einer neuen, heiligen Menschheit gesetzt hat. Sündenschuld und Vergebung der Sünden treten hier zunächst ganz in den Hintergrund. Das verändert natürlich auch die Art des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens: er ist nicht die Hinnahme der von Christo ans Licht gebrachten Vergebung der Sünden, sondern dies, daß der Mensch sich die Wiederherstellung und Vollendung der Menschheit durch „das urbildliche Weltziel" (Christus) gesagt sein läßt. Die Vergebung der Sünden kommt hier erst auf dem Grunde der Versetzung in die neue, durch Christum begründete Lebensgemeinschaft zum Vorschein, nicht ist sie unmittelbares Objekt des Glaubens. Übrigens liegt auch der Versöhnungslehre Hofmanns eine schriftwidrige Anschauung von der Sünde zugrunde. Die Sünde ist nach Hofmann nicht sowohl ein Angehen wider Gott und demgemäß Schuld vor Gott als vielmehr ein Sichverlieren in die körperliche Welt und demgemäße Gefangenschaft unter einem Übel. So ist es Hofmann, wenn es sich um die Erlösung handelt, nicht sowohl um Aufhebung des Schuld- und Strafurteils als vielmehr um eine Überwindung der Sündenmacht zu tun. Er braucht daher keinen Heiland, der an Stelle der Menschen Gottes Zorn und Strafe erfährt und das göttliche Schuld- und Strafurteil gegen die Menschen aufhebt, sondern er konstruiert im Einklang mit seiner Lehre von der Sünde einen Erlöser, der in seiner Person die Macht der Sünde bricht, indem er durch Selbstbewährung auch unter den äußersten Folgen der Sünde den Anfang einer neuen, heiligen Menschheit setzt und dadurch den Strom der Menschheit wieder in Gott zurücklenkt. Die Verwandtschaft der Hofmannschen Theologie mit der Theologie Menkens und Schleiermachers läßt sich nicht leugnen: ihr Wesen besteht in „der mystischen Substitution der subjektiven Erlösung

merkt gegen Hofmanns Versöhnungslehre: 2 Kor. 5, 18—21 „enthält das gerade Gegenteil von der Behauptung Hofmanns, daß nicht sowohl durch Christum die Versöhnung geschehen sei als vielmehr in Christo, sofern nämlich in seiner Person ein neues Verhältnis der Menschheit zu Gott wiederhergestellt sei". „Nein, der Tod JEsu wirkte als *ἱλαστήριον* (Röm. 3, 25; Gal. 3, 13), mithin als Gottes heilige Feindschaft, die *ὀργὴ θεοῦ* tilgend, so daß er den Menschen nun die Sünde nicht zurechnete (V. 19) und so auf diese Weise, *actu forensi*, mit sich versöhnte (V. 21), wobei lediglich der Glaube die subjektive Bedingung der Aneignung auf seiten des Menschen ist. Die Dankbarkeit, der neue Mut, das heilige Leben usw." (auch die unio mystica oder die Einpflanzung in den Leib Christi) „ist erst *consequens* der im Glauben angeeigneten Versöhnung, nicht Teil derselben." Und Kliefoth schrieb gegen Hofmann: „Wie jener arme Naturforscher, der Himmel und Erde durchspähte, aber nur Gott nicht finden konnte, so durchforscht v. Hofmann die ganze Heilige Schrift, aber das Verständnis des einfachen Glaubensworts: ‚gegeben und vergossen zur Vergebung meiner Sünden' kann er nicht darin finden." Die Theorie Hofmanns tastet an „den Kern und Stern nicht bloß unserer Kirchenlehre, sondern überhaupt des Christentums".[1033])

Dasselbe gilt von der Theorie, die man die „Bürgschafts"- oder „Garantietheorie" genannt hat und zum Beispiel von Nitzsch-Stephan[1034]) in den Worten vorgetragen wird: „Mittelbar beruht allerdings die Versöhnung selbst auf der dem Heilsmittler gelingenden Gewinnung der Nachfolge, auf

---

anstatt der objektiven Versöhnung". Hase bemerkt gegen die modernen Abweichungen von der kirchlichen Versöhnungslehre: „Das tiefste Gefühl der Sündhaftigkeit neben dem höchsten Vertrauen auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes ist in der Kirchenlehre ausgesprochen. Die neueren Einwendungen beruhen meist auf dem oberflächlichen Begriff der Sünde; derjenige hat leicht argumentieren wider den Versöhner, der die Größe seiner Schuld nicht erwog. . . . Wer aber der Unmöglichkeit sich bewußt ist, durch eigene Kraft sich zu erlösen vom Übel, der wird das Verdienst des göttlichen Versöhners dankbar ergreifen." (Hutterus red. 6, S. 251.)

1033) Der Schriftbeweis v. Hofmanns, S. 472.

1034) Ev. Dogmatik 3, S. 597. Kirn vertritt dieselbe Theorie, Dogmatik, S. 118. Ebenso kommt darauf alles hinaus, was Schleiermacher über die Versöhnung sagt, Der christl. Gl. II, § 125. Auch Hofmanns Lehre hat denselben Sinn. Wir haben es bei den Leugnern der satisfactio vicaria im Grunde immer mit derselben Sache zu tun. Nur die Ausdrücke wechseln.

der Besiegung der Sündenherrschaft; denn dadurch, daß er das Gelingen dieser und die Sicherstellung des gotteinigen Lebens in einer von ihm zu gründenden Gemeinde der Gottesherrschaft dem Vater gegenüber verbürgt, beschafft er die erforderliche Sühne. Aber die Versöhnung besteht vielmehr eben in dieser Bürgschaftsleistung, nicht in der sittlich-religiösen Umschaffung selbst." Auch diese Theorie bietet das gerade Gegenteil der Schriftlehre dar. Freilich haben wir im Werk Christi eine „Bürgschaft", und zwar die einzige Bürgschaft oder „Sicherstellung des gotteinigen Lebens". Die „orthodoxen" Theologen drückten dies so aus: Lex *praescribit,* evangelium *inscribit.* Das Gesetz fordert zwar „gotteiniges Leben", die Heiligung, das Halten der Gebote Gottes, bewirkt dies aber nicht; das tut vielmehr allein das Evangelium von der Vergebung der Sünden um Christi willen. Um den Menschen sein Gesetz ins Herz zu schreiben, hat Gott den Gesetzesbund abgetan und an seine Stelle den Bund der Vergebung der Sünden gesetzt, wie schon Jer. 31, 31 ff. bezeugt ist. Und Paulus lehrt: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade" und: „Nun ihr seid von der Sünde frei und Gottes Knechte worden, habt ihr eure Frucht, daß ihr heilig werdet", Röm. 6, 14. 22. Nur die Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden, Gal. 5, 24; nur sie sind Eiferer (Zeloten) in guten Werken, Tit. 2, 15. Aber diese Wirkung des Erlösungswerkes Christi auf die Menschen, dies „gotteinige Leben", hat nicht das Geringste mit der Versöhnung der Welt zu tun. Die Versöhnung der Welt ist weder ganz noch teilweise durch „Bürgschaftsleistung" seitens „des Heilsmittlers", sondern ganz und völlig dadurch zustande gekommen, daß der Heilsmittler die göttliche Forderung selbst geleistet und die Schuldrechnung voll und ganz, „arithmetisch-juristisch" ausgerechnet, selbst bezahlt und dafür in seiner Auferweckung von den Toten Quittung von Gott erhalten hat, und zwar eine auf den Namen der Menschen ausgestellte Quittung. Christus wurde ja, wie um unserer Sünde willen in den Tod dahingegeben, so auch zu unserer Rechtfertigung (*εἰς δικαίωσιν ἡμῶν*) auferweckt, Röm. 4, 25. Die bezahlte und quittierte Rechnung publiziert Gott nun in der Welt durch das Evangelium. Das Evangelium ruft durch Wirkung des Heiligen Geistes (Joh. 16, 14) Glauben auf seiten der Menschen hervor (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, Röm. 10, 17), und daher kommt es nun, daß ein Mensch sola fide

mit Ausschluß der Werke (χωρὶς ἔργων νόμου), abgesehen von „der Umgestaltung der Menschheit“, vor Gott gerecht wird. Der Glaube wird nun von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht insofern er ein „gotteiniges Leben“ verbürgt oder garantiert — was er ja freilich auch, und zwar allein, tut —, sondern insofern er die bezahlte und quittierte Rechnung glaubt, nämlich glaubt, daß Gott ihn (den „Heilsmittler“) ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Röm. 10, 9 und, auf die Beschaffenheit des Menschen gesehen, nicht den „Umgestalteten“, sondern „den Gottlosen (τὸν ἀσεβῆ) rechtfertigt“ (Röm. 4, 5). Die „Bürgschafts“- oder „Garantietheorie“, die die Versöhnung der Menschen „auf der dem Heilsmittler gelingenden Gewinnung der Nachfolge, auf der Besiegung der Sündenherrschaft“, also auf der Heiligung und den Werken, „mittelbar beruhen“ läßt, steht in direktem Widerspruch zur christlichen Lehre. Richtig sagt Meyer zu Röm. 3, 24: „Die Befreiung vom Sündenprinzip [von dessen Herrschaft] ist nicht das Wesen der ἀπολύτρωσις selbst, sondern ihre Folge durch den Geist, wenn sie im Glauben angeeignet ist. Jede Auffassung, welche die Erlösung und Sündenvergebung nicht auf die wirkliche Sühnung durch den Tod Christi, sondern subjektivierend auf das durch diesen Tod verbürgte und gewirkte Mitsterben und Aufleben zurückführt (Schleiermacher, Nitzsch, Hofmann), ist gegen das Neue Testament, eine Vermengung der Rechtfertigung und der Heiligung.“

Weil in weiten Kreisen Professor Ihmels (Leipzig) als der konservativste Vertreter des modernen Luthertums gilt, so erscheint es angezeigt, über Ihmels' Stellung noch einige Worte insonderheit zu sagen. Bei Nitzsch-Stephan findet sich über Ihmels das Urteil, daß er „eine genauere Durchführung seiner Gedanken bisher noch nicht geboten“ habe. Wenn aber, wie es scheint, die unmittelbar folgenden Worte sich auch auf Ihmels beziehen sollen: „Tritt bei einer so allgemeinen und erfahrungsmäßigen Haltung der Unterschied von der Ritschlschen Theologie nur wenig hervor“, so ist es sachlich geboten, dies Urteil zu beschränken. Während es für Ritschls Stellung wesentlich ist, den Zorn Gottes und demgemäß auch das menschliche Schuldbewußtsein als irrige menschliche Einbildung zu fassen, sagt Ihmels, daß das Schuldbewußtsein des Menschen keine Einbildung sei, sondern ihm „eine objektive Wirklichkeit in Gott“ entspreche.[1035] Auf Grund dessen, was Ihmels in

1035) Zentralfragen, S. 130 f.: „Ist das Schuldbewußtsein des Menschen nur eine Einbildung? Oder entspricht ihm eine objektive Wirklichkeit in Gott? Würde

seinen „Zentralfragen" über das Werk Christi sagt,[1036] möchten wir urteilen, daß Ihmels auch hier, wie bei der Lehre von der Person Christi,[1037] ernstliche Versuche macht, zur Schrift- und Kirchenlehre zurückzukehren. Aber dort wie hier und hier wie dort ist ihm die Erreichung des angestrebten Ziels unmöglich, weil er in seiner Theologie das Schriftprinzip preisgegeben hat. Weil er die Schrift nicht schlechthin für Gottes Wort hält[1038] und daher nicht auf dem Wort der Schrift, sondern im Unterschiede davon auf dem „Eindruck der Wirklichkeit" und dem „Erlebnis" steht,[1039] so gleitet er bei allem Trachten nach der Schriftlehre immer wieder in das Meer des Subjektivismus, speziell in das Fahrwasser Schleiermachers, Hofmanns und Ritschls zurück. Ihmels' Stellung ist wie in der Lehre von Christi Person, so auch in der Lehre von Christi Werk eine schwankende und daher notwendig widerspruchsvoll. Auf der einen Seite findet sich bei ihm so ziemlich der ganze Katalog der Reden, die nur einen Sinn haben, wenn man, wie Ritschl und die alten Rationalisten, Gottes fordernde und richtende Gerechtigkeit, Gottes Zorn und eine Versöhnung durch Christi Werk leugnet. Hierher gehören seine Reden gegen die „juridische" Auffassung und alle „Rechtskategorien" beim Werk Christi, die Abweisung des „dinglichen Verständnisses des Todes JEsu", insonderheit die Abweisung des Gedankens, „als habe Christus etwa das erlitten, was die verlorne Menschheit ohne ihn sonst habe erleiden müssen". Und „von einer Umstimmung Gottes im Werk Christi zu reden", erklärt er für „nicht bloß ungeschickt, sondern irreführend". Andererseits aber redet er so, daß die abgewiesenen Begriffe, juridische Auffassung usw., doch wieder gesetzt werden. Vom Menschen sagt er, daß er in seinem Gewissen Gottes Gericht über seine Sünde erfahre, und daß das menschliche Schuldbewußtsein nicht bloß Einbildung sei, sondern einer objektiven

Gott den Sünder, der vor ihm fliehen möchte, zurückrufen und ihm versichern, daß die Flucht vor seiner Heiligkeit nichts als Einbildung sei, er zürne dem Menschen gar nicht? Oder ist unser Gott, wie die Schrift sagt, der Sünde gegenüber notwendig ein verzehrendes Feuer? Ohne Bild geredet: Muß der heilige Gott die Sünde und damit den Sünder von sich ausschließen? Die Antwort des Gewissens ist nicht zweifelhaft; es kann hier in allem nur dem Zeugnis der Schrift recht geben."

1036) Zentralfragen, 5. Vorlesung, S. 104—133.

1037) S. 122 ff.

1038) Zentralfragen, S. 68 ff.

1039) A. a. O., S. 89 f.

Wirklichkeit in Gott (also Gottes fordernder und strafender Gerechtigkeit) entspreche. Und von Christo sagt er, daß Christus in seiner Person unter Gottes Gericht über die Sünde der Menschheit gestanden habe, ja, daß es im Tode Christi „zu dem Erweis der richterlichen" (also „juridischen") „Gerechtigkeit Gottes gekommen ist, den die Sünde der Menschheit forderte" (S. 125). So restituiert Ihmels wieder die abgewiesene „juridische" Auffassung und die „Rechtskategorien". Und was die so energisch abgewiesene „Umstimmung Gottes im Werk Christi" betrifft (S. 122), so restituiert er der Sache nach auch diese wieder in gelegentlichen Ausführungen. Er legt nämlich dar, daß in der Korintherstelle („Gott versöhnte die Welt mit sich selbst") nicht von einer Änderung in der Gesinnung der Welt, sondern Gottes die Rede sei. „Grundsätzlich angesehen, knüpft Paulus an das geschichtliche Werk Christi die Versöhnung im Sinn einer Änderung des Verhältnisses und des Verhaltens Gottes gegenüber der Welt." Ihmels redet hier nur von einer Änderung des Verhältnisses oder der Stellung Gottes. Er weist aber weiter richtig darauf hin, daß von einer Änderung in der Stellung Gottes zu den Menschen eine Änderung in der Gesinnung Gottes sich nicht scheiden lasse. Er sagt: „Gewiß, dort in jener Korintherstelle ist zunächst lediglich von einem neuen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen die Rede;[1040] aber wenn dies neue Verhältnis eine Änderung in der Stellung Gottes zur Menschheit in sich schließt, ist es dann möglich, zwischen der Stellung und Gesinnung Gottes einen Unterschied zu machen? Würde das nicht notwendig irgendwie darauf hinauskommen, in Gott eine Unwahrhaftigkeit anzunehmen? Und wenn das durch den Zorn Gottes bestimmte Verhältnis zur Menschheit dort sein Ende erreicht, schließt das nicht notwendig auch eine Änderung der Gesinnung in sich?" Und positiv sagt er: „So ist es die ewige Liebe Gottes, welche in dem geschichtlichen Werk Christi das durch den heiligen Zorn bestimmte Verhältnis" (inklusive Gesinnung Gottes) „zur Menschheit in ein Verhältnis" (inklusive Gesinnung) „des Versöhntseins überführt." Hält

1040) Das ist entschieden nicht der Fall. Das *καταλλάσσων* bezeichnet nicht ein Verhältnis, sondern ein Tun, und das unmittelbar folgende *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν* bezeichnet ebenfalls ein Tun: Gott rechnete den Menschen ihre Sünde nicht zu, das heißt, er rechtfertigte die Menschen, vergab ihnen ihre Sünden (Röm. 4, 6—8) = objektive Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt.

man diese behauptete „Änderung der Gesinnung Gottes" zur Menschheit im Werke Christi gegen die abgewiesene „Umstimmung Gottes im Werke Christi", so liegt zutage, daß es Ihmels in hohem Grade möglich ist, Ja und Nein in derselben Hinsicht von derselben Sache auszusagen.[1041] Psychologisch erklärt sich diese Ja- und Nein-

1041) Die „Umstimmung Gottes" durch das Versöhnungswerk Christi hat manchen Theologen in Verlegenheit gebracht. Ihmels meint: „Der Ausdruck würde notwendig die Vorstellung erwecken, als sei die Versöhnung Gott abgezwungen; und noch peinlicher fast ist der Eindruck, den das Wort hervorrufen muß, als sei Gott einem Wechsel der Stimmungen ausgesetzt." Ihmels' erster Grund beruht auf einer unrichtigen Darstellung der Schrift- und Kirchenlehre. Auf den Gedanken, daß die Versöhnung Gott „abgezwungen" sei, kann man bei der Schrift- und Kirchenlehre wirklich nicht kommen, weil nach Schrift- und Kirchenlehre Gott nicht von außen, sondern durch seine eigene Liebe bestimmt worden ist, auf dem Wege der stellvertretenden Genugtuung seinen Zorn gegen die *τέκνα ὀργῆς* fahren zu lassen. So Joh. 3, 16; Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 9. 10. Zu dem *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, Joh. 1, 29, bemerkt Luther: Gottes Lamm ist „das Opfer, welches Gott selbst für die Sünde der Welt geordnet hat". Ihmels' zweiter Grund ist eine direkte Kritik der Rede des Heiligen Geistes in der Schrift. Wohl bezeugt die Heilige Schrift die „ewige Unveränderlichkeit" Gottes (Ps. 102, 25—28), und sie muß durchaus festgehalten werden. Aber weil wir Menschen infolge der Endlichkeit unserer Fassungskraft die „ewige Unveränderlichkeit" Gottes nicht umspannen können, vielmehr alle unsere Gedanken sich notwendig in Zeit und Raum bewegen, so leitet die Schrift selbst uns an, in dem unveränderlichen Gott die Dinge vor- und nacheinander zu denken. Den Zorn Gottes gegen die Menschen müssen wir uns auf Grund der Schrift nicht vor, sondern nach der Sünde der Menschen denken, und die Vergebung der Sünden müssen wir auf die Versöhnung durch Christum in unsern Gedanken (in puncto rationis) folgen lassen. Die Schrift redet durchweg von einem Beginnen und Aufhören sowohl des Zornes als der Gnade Gottes. Das geschieht in göttlicher Herablassung zu unserer menschlichen Fassungskraft. Und wenn wir Menschen uns auf diese von Gott selbst dargebotenen Vorstellungen unter Berufung auf Gottes „ewige Unveränderlichkeit" nicht einlassen wollen, so entziehen wir uns der auf unsere Fassungskraft berechneten Offenbarung Gottes in der Schrift und gehen irre. Die alten Theologen haben das „Problem" von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes einerseits und „Gottes Eingehen in die Geschichte" andererseits auf Grund der Schrift sehr genau durchgearbeitet. Sie fassen das Resultat so zusammen: In Deo non dantur causae *formaliter* causantes [das ist Gott in seiner unveränderlichen, uns unfaßlichen Majestät]; dantur tamen causae *virtualiter* sive *in puncto rationis* [begrifflich] causantes (das ist Gott, wie er sich für die menschliche Auffassung in der Schrift darbietet). Vgl. Baier, Kompendium II, 33; Joh. P. Reusch, Annotationes, p. 175 sqq. So müssen wir einerseits auf Grund der Schrift festhalten, daß der Ratschluß der Weltversöhnung durch Christum der unveränderlichen Ewigkeit angehört, andererseits leitet die Schrift uns an, an eine Umstimmung Gottes oder an eine Umwandlung seines Zornes

Stellung aber aus einem doppelten angestrebten Ziel. Ihmels will einerseits im Einklang bleiben mit der modernen, von Schleiermacher inaugurierten Theologie, die nun einmal anstatt auf dem Wort der Schrift auf dem Eindruck der Wirklichkeit und dem Erlebnis stehen will; andererseits fühlt er aber auch das Bedürfnis, eine Harmonie mit den Schriftaussagen anzustreben und das unter geschichtlichen „Eindrücken" Erlebte dem Schriftzeugnis „einzuordnen". Das Resultat ist, daß keins der beiden Prinzipien recht zur Geltung kommt. Gesiegt hat das falsche Prinzip bei Ihmels an dem Punkt, wo es sich um die Anwendung des Versöhnungswerkes Christi auf den Glauben und die Rechtfertigung des Menschen handelt. Hier ist die Schriftwahrheit völlig beiseitegeschoben. Nach der Schrift entsteht und besteht der Glaube an Christum bekanntlich nur durch das Wort von Christo. Gott hat die Tatsache, daß er in Christo die Menschen mit sich selbst versöhnte und ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, das heißt, die Menschen rechtfertigte, in den *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, in das Wort von der ausgerichteten Versöhnung, gefaßt. Dies Wort erklingt nun auf Gottes Befehl in der Welt, damit die Menschen es glauben und durch den Glauben ihrerseits Gott versöhnt werden. Dieser Glaube entsteht durch nichts anderes als durch das kundwerdende Wort selbst, wie Paulus bezeugt Röm. 10, 17: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, und Christus sagt Joh. 17, 20, daß alle Gläubigen durch ihr, der Apostel, Wort (*διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*) an ihn glauben werden. Die Entstehung des Glaubens an Christum allein durch das Wort von Christo bekämpft aber Ihmels. Er sagt: „Der Glaube der ersten Jünger ist nicht so entstanden. Er ist vielmehr aus dem Eindruck der Wirklichkeit erwachsen, unter dem

---

in Gnade zu denken, die durch Christi Tun und Leiden in der Fülle der Zeit vor 1900 Jahren bewirkt worden ist. Die Schrift stellt in Herablassung zu unserer menschlichen Fassungskraft die Sache so dar: Damals, als der Gerechte für die Ungerechten litt und starb, sind wir Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden. Damals, als Christus unter das den Menschen gegebene Gesetz Gottes getan wurde und es an Stelle der Menschen erfüllte, ist es durch des einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen. Damals, als Gott durch Christum die Welt mit sich selber versöhnte, rechnete er (Gott) der Menschenwelt ihre Sünde nicht zu, das heißt, hat er bei sich, „vor seinem Forum", an die Stelle des Zornes die Gnade gegen die Menschenwelt treten lassen. Wer nun, wie Ihmels, unter Berufung auf die Unveränderlichkeit Gottes diese Gedanken „irreführend" nennt, ja sogar von solchen Gedanken sich „peinlich" berührt fühlt, der verzichtet damit auf schriftgemäße Gedanken von der Erlösung, die in der Fülle der Zeit durch Christum geschehen ist.

die Jünger täglich standen. Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an Christum, der durch seine" (Christi) „**Erscheinung** selbst dem Menschen aufgedrängt wird. Man kann es gar nicht ernstlich genug aussprechen, daß, wenn JEsus wirklich der ist, als den ihn die Kirche bekennt, er auch selbst imstande sein muß, durch seine Wirklichkeit von dieser Wirklichkeit zu überführen." Das sind gar wunderliche Worte. In Frage steht nicht, ob Christus wohl imstande wäre, durch seine Erscheinung oder durch kräftige geschichtliche Eindrücke (letztere sind hier wohl mit Christi „Erscheinung" gemeint) von seiner „Wirklichkeit", ja auch von dem Versöhntsein Gottes zu überzeugen. Luther, wenn er auf diesen Punkt kommt, pflegt zu sagen: Wer wollte Gottes Können ein Ziel setzen? Christus könnte wohl alle Menschen um zwölf Uhr nachts und in einem Augenblick durch geschichtliche, physische und andere „Eindrücke" an sich gläubig machen. Aber es handelt sich nicht darum, was Christus zu tun „imstande" ist, sondern was er tun **will**, und welche Weise, die Menschen an sich gläubig zu machen, er **erwählt** hat. Und da sagt er, daß alle durch der Apostel **Wort** an ihn glauben werden, und daß die, welche an seinem **Wort** (*ἐν τῷ λόγω τῷ ἐμῷ*) bleiben, die Wahrheit erkennen. Die Versöhnung mit Gott hat noch niemand anders „erlebt" und wird auch niemand bis an den Jüngsten Tag anders erleben als durch den **Glauben** an das **Wort** von der geschehenen Versöhnung. Alles, was man von einem **unmittelbaren** „Erleben" Christi **vor** und **außer** dem Wort Christi sagt, ist Schwärmerei. Es ist der Enthusiasmus, von dem die Schmalkaldischen Artikel mit Recht sagen: est omnium haeresium et papatus et Mahometismi origo, vis, vita et potentia. Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quidquid sine verbo et sacramentis iactatur ut spiritus, sit ipse diabolus. (III, 8.) Insofern jemand wie Ihmels für eine Entstehung des Glaubens an Christum ohne das Wort von Christo kämpft, hat er nicht bloß teilweise, sondern gänzlich vergessen, was die Schrift von der Versöhnung durch Christum, von der Versöhnungsbotschaft, dem Evangelium, vom Glauben und von der Rechtfertigung lehrt. Mit einem Glauben, der, anstatt allein auf das Wort des Evangeliums, auf erlebte „Eindrücke" gegründet wird, sind Rechtfertigung und Heiligung prinzipiell vermischt.

Aber auch bei diesem traurigen Stand der Dinge in der neueren Theologie möchten wir wiederum an die Tatsache erinnern, daß nicht

alle, die öffentlich in ihren Schriften unchristlich lehren, auch für ihre Person und in ihrem Herzen unchristlich glauben. Es steht nämlich so, daß alle alten und neuen Versöhnungstheorien, durch welche man die „juridisch" aufgefaßte, durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommene Versöhnung der ganzen Sünderwelt leugnet, praktisch völlig unbrauchbar sind. Sie haben allesamt die Eigenschaft, daß sie kein vom Gesetz Gottes getroffenes Gewissen zur Ruhe bringen können. Dies tut allein „Christi Blut und Gerechtigkeit", das heißt, Christi satisfactio vicaria. Wenn Ritschl fünfzig Jahre hindurch lehrt und predigt, daß Gott ohne Christi stellvertretende Genugtuung den Menschen gnädig sei, so bringt er damit keinen Menschen zum Glauben, weil der Heilige Geist sich nicht damit abgibt, von Unwahrheiten zu überzeugen, sondern nur Christum, das ist, Christum den Gekreuzigten, Christum in seiner stellvertretenden Genugtuung, in den Herzen der Menschen verklärt (*ἐκεῖνος — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — ἐμὲ δοξάσει*, Joh. 16, 13. 14). Ebenso renitent verhält sich der Heilige Geist in bezug auf die mehr „positiv" eingerichteten Theorien, durch welche man die „orthodoxe" Lehre von der stellvertretenden Genugtuung in der Weise „ergänzen" und „vertiefen" will, daß auch „die Umgestaltung der Menschheit" (die menschliche Erneuerung, Heiligung, Einpflanzung in die Person Christi, in den Leib Christi, in die Kirche usw.) in das „vollbrachte Heilswerk" Christi aufgenommen und als „mitbegründend für seinen Wert vor Gott."[1042]) gedacht wird. Auch alle diese Theorien bringen kein Gewissen zur Ruhe, weil sie die Gewissen nicht allein auf Christi Werk, sondern ausschlaggebend auf des Menschen eigenes Tun und des Menschen „religiös-sittliche" Beschaffenheit gründen. Auch der theologische Lehrer, der den vom Heiligen Geist durch das Evangelium gewirkten Glauben im Herzen trägt oder noch vor seinem Ende zu diesem Glauben kommt, läßt daher seine „Ergänzung" und „Vertiefung" der „orthodoxen" Versöhnungslehre am Studiertisch und gründet sich in seinem Herzen und vor Gott auf die satisfactio vicaria allein. Auch Ihmels kann hier als Beispiel dienen. Nachdem er sich mit der „religiös-sittlichen" Verbesserung der stellvertretenden Genugtuung redlich und — wie er wohl merkt — vergeblich abgemüht hat, schließt er mit der Versicherung, daß er nur das habe sicherstellen wollen, was in dem alten Passionsliede zum Ausdruck

---

1042) Kirn, Dogmatik, S. 118.

kommt: „All' Sünd' hast du getragen, sonst müßten wir verzagen." In diesen Worten des Passionsliedes kommt aber nicht mehr und nicht weniger zum Ausdruck als die von Ihmels theoretisch abgewiesene „juridisch" aufgefaßte satisfactio vicaria. — Das Schuldbewußtsein im menschlichen Herzen ist eine furchtbare Realität. Es ist eine ins Herz geschriebene Anklageschrift, hinter der die ganze Wucht der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit steht: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; verflucht ist jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er's tue![1043] Die Schuldschrift kann durch keine menschlichen Gedankenoperationen und Bemühungen ausgelöscht werden. Wie die Rocky Mountains und der Himalaja durch die göttliche Allmacht ihr Dasein haben, so hat das Schuldbewußtsein im menschlichen Herzen sein Dasein durch die Wucht der göttlichen Gerechtigkeit in ihrer vom Menschen fordernden, beziehungsweise ihn verurteilenden Betätigung. Das Schuldbewußtsein weicht nur dann, wenn das Wort von der durch Christum an das Kreuz genagelten und aus dem Mittel getanen Schuldschrift (*χειρόγραφον*) an den Menschen herankommt, und der Heilige Geist den Glauben an dies Wort wirkt und also im menschlichen Herzen an die Stelle des göttlichen Verdammungsurteils das göttliche Begnadigungsurteil setzt. Das Verdammungsurteil im Gewissen für imaginär zu erklären oder doch dadurch beseitigen zu wollen, daß man die Umgestaltung der Menschheit, die Einpflanzung in Christum, die Erneuerung und Heiligung zu Hilfe ruft, ist theologische Kinderei, Selbst- und Weltbetrug.

In bezug auf die praktische Unbrauchbarkeit aller Versöhnungstheorien, die irgendwie zur Schriftlehre von der satisfactio vicaria in Gegensatz treten, referiert historisch Strong (*Syst. Theol.*, p. 739 sq.): "It is interesting to note that some of the greatest advocates of the Moral Influence theory have reverted to the older faith when they came to die. In his dying moments, as L. W. Munhall tells us, *Horace Bushnell* said: 'I fear what I have written and said upon the moral idea of the atonement is misleading, and will do great harm'; and, as he thought of it further, he cried: 'O Lord Jesus, I trust for mercy only in the shed blood that Thou didst offer on Calvary!' *Schleiermacher,*

1043) Hierher gehören Luthers gewaltige Disputationen wider die Antinomer, St. L. XX, 1628 ff.

on his death-bed, assembled his family and a few friends, and himself administered the Lord's Supper. After praying and blessing the bread, and after pronouncing the words: 'This is My body, broken for you,' he added: 'This is our foundation!' As he started to bless the cup, he cried: 'Quick, quick, bring the cup! I am so happy!' Then he sank quietly back, and was no more. (See *Life of Rothe,* by Nippold, 2, 53. 54.) *Ritschl,* in his *History of Pietism* (2, 65), had severely criticised Paul Gerhardt's hymn: 'O Haupt voll Blut und Wunden' as describing physical suffering; but he begged his son to repeat the two last verses of that hymn: 'O Sacred Head Now Wounded!' when he came to die. And in general, the convicted sinner finds peace most quickly and surely when he is pointed to the Redeemer, who died on the cross, and endured the penalty of sin *in his stead.*" Auch Grotius ist nicht auf seine Regentenmaßregel, das heißt, nicht auf Christum als Strafexempel und Schreckmittel,[1044] sondern auf Christum als seinen Versöhner mit Gott gestorben. Er starb unter der Seelsorge des lutherischen Theologen Johann Quistorp.[1045]

1044) Note 1016.

1045) Johann Quistorp sen., † 1648. — Trench, in seinen *Notes on the Parables of Our Lord* zu Luk. 18, 9—14, hat darüber einen interessanten Bericht: "Grotius, returning in 1645 from Sweden to Holland, where he proposed to pass the evening of his days, was wrecked on the coast of Pomerania. He made his way with difficulty to Rostock, where mortal illness, brought on by the hardships and dangers he had undergone, acting on a body already infirm, overtook him. Being made aware of his danger, he summoned Quistorp, a high Lutheran theologian, not unknown in the history of the Lutheran Church, to his side. I will leave to this latter to tell the remainder of the story in his own words: 'I drew nigh, and found the sick man almost in his last agony. I spoke to him, and told him that nothing would have pleased me more than to have met him in health and held conversation with him. To this he replied, "God has willed it thus." I then proceeded to admonish him to prepare himself for his blessed journey, to acknowledge himself a sinner, and to grieve for his misdeeds, and as in my talk I touched upon the publican who confessed himself a sinner, and prayed that God would have mercy upon him, he made answer, "*I am that publican.*" I then went on, and committed him unto Christ, besides whom there is no salvation, and he rejoined, "All my hope is placed in Christ alone." With a clear voice I then recited in German that German prayer which begins: "Herr Jesu Christ, wahrer Mensch," etc.; and folding his hands, he followed me under his breath. When I had ended, I asked if he had understood me. He replied, "I understood well." I then went on to recite from the Word of God such things as are wont to be recalled to

Aber die Tatsache, daß der Heilige Geist in seiner großen Treue es zustande bringt, Lehrer in ihrem Herzen vor dem Irrtum zu bewahren, den sie mit dem Munde und in Schriften vortragen, darf die christliche Kirche nicht davon abhalten, solche Lehrer mit allem Ernst zu bekämpfen. Sie sind und bleiben gefährliche Feinde der christlichen Kirche. Und das unter einer ganzen Reihe von Gesichtspunkten: 1. Sie gründen, wie ausführlich dargetan wurde, durch die Surrogate, die sie an die Stelle der stellvertretenden Genugtuung treten lassen wollen, in irgendeiner Form die Versöhnung mit Gott auf menschliches Tun und machen so den christlichen Glauben, soweit ihre Lehre in Betracht kommt, unmöglich. Kliefoth sagte nicht zu viel, wenn er darlegte, daß es sich bei Hofmanns irriger Lehre von der Versöhnung um das Christentum überhaupt handele. Ohne die durch Christi satisfactio vicaria ausgerichtete vollkommene Versöhnung der Menschenwelt mit Gott gibt es kein Evangelium, keinen Glauben, keine Rechtfertigung, keine Erneuerung und Heiligung, keine Kirche, kein Amt des Neuen Testaments, kein ewiges Leben. 2. Sie geben ihre Surrogate für Schriftlehre aus. Sie wären nicht so gefährlich, wenn sie, wie zum Beispiel Adolf Harnack, offen ihren Gegensatz zur Heiligen Schrift bekennen würden.[1046] Aber die meisten der mehr oder weniger „positiven" Theologen behaupten,

---

the memories of those on the point of death, and asked if he understood me. He replied, "I hear your voice, but find it hard to understand the words." When he had said this, he fell into complete silence, and a little while afterwards gave up the ghost.' When one thinks of all which must have divided Grotius, the Arminian, and Quistorp, the Lutheran, each, too, a foremost leader in his own camp, it is deeply interesting to note how in that supreme moment everything which kept them apart falls out of sight, alike on one side and on the other" (aber so, daß der Arminianer und bisher stark in indifferentistischem römischem Fahrwasser treibende Grotius [Walch, Bibl. theol. II, 220. 353 sq.] seinen Standpunkt aufgibt und auf den biblischen Standpunkt des Lutheraners Quistorp tritt, wie Trench auch im folgenden berichtet). "In Christ, and in His free grace as the one hope of sinners, they are at one. To this, and to this only; the one [Quistorp] points; in this, and in this only, the other [Grotius] rests. Quistorp's letter (which is not addressed to Calov, as I stated in some former editions, relying on second-hand information which betrayed me here into more than one inaccuracy, but to Elias Taddel, Professor of Theology at Rostock) is reprinted in Krabbe's *Aus dem kirchl. und wissenschaftl. Leben Rostocks*, 1863, p. 383."

1046) Nach Harnack hat der Apostel Paulus in unvorsichtiger Weise die „objektive Erlösung" gelehrt. (Wesen des Christentums, S. 114 f.)

Schriftlehre vorzutragen. 3. Sie verdecken die Umdeutung und Wegdeutung der biblischen Wahrheiten mit dem Schein tieferer theologischer Gelehrsamkeit. So geben sie allgemein die Einmischung der menschlichen Erneuerung in das Versöhnungswerk Christi, also die völlige Aufhebung des biblischen Sühnebegriffs (*αὐτός — nämlich Christus — ἐστι ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) für einen „vertieften Sühnebegriff" aus. Der Schein höherer theologischer Gelehrsamkeit ist aber sehr geeignet, auf die studierende Jugend einen verführerischen Eindruck zu machen. 4. Sie erziehen zu logischer Unklarheit, indem sie zum Beispiel die studierende Jugend anleiten, einerseits jede „juridische" Auffassung des Versöhnungswerkes Christi abzuweisen, andererseits aber doch Christi Tod als einen Erweis der „richterlichen Gerechtigkeit" Gottes aufzufassen. Das ist eine Verführung der studierenden Jugend zu einer ungeordneten Gedankenwirtschaft, die sich nur schwer wieder beseitigen läßt, wie die Erfahrung sattsam lehrt. 5. Sie erziehen zu einer inneren Unwahrhaftigkeit, indem sie die studierende Jugend anleiten, die Schriftworte umzudeuten[1047]) und die Lehrstellung der „orthodoxen" Theologen zu entstellen und dadurch ein odium gegen dieselbe zu erwecken.[1048]) Kliefoth sagte seinerzeit von Hofmann, was so ziemlich in bezug auf alle modernen Leugner der satisfactio vicaria zutrifft: „Wenn von Hofmann da, wo er von der Lehre von der Kirche abweicht, auch geradeheraus sagte, daß und wie er abweicht, so würde die Kirche, die heutigestages viel tragen muß, auch sein

1047) Vgl. Holtzmanns oben angeführte Kritik der modernen positiven Theologen. Auch Grimm sagt von Hofmann: Inter eos, qui pro Gnesiolutheranis haberi volunt, I. Chr. K. Hofmannus (in libro Der Schriftbeweis), Iesum patiendo moriendoque *vicarias poenas* dedisse negans earumque notionem e sacris libris *exegetica arte exterminare* tentans, maxime *ethicam* eorum, quae Christus passus est, vim et potestatem praedicavit. (Institutio theol. dogmaticae 2, p. 382.)

1048) Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung teilt in dieser Beziehung das Schicksal der Lehren von der Inspiration und der Person Christi. So heißt es bei Nitzsch-Stephan (S. 597 f.): „Es war ein Fehler der orthodoxen Lehre, daß die Grundordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Kategorien gedacht wurde, die vom Rechtsgebite des Staates hergenommen waren." An solche Prozedur haben die „Orthodoxen" natürlich nie gedacht, sondern sie haben, wie Holtzmann erinnert, ihre Lehre von dem Apostel Paulus. Aber die Behauptung, daß die Orthodoxen sich die Sache in „Kategorien" gedacht hätten, „die vom Rechtsgebiete des Staates hergenommen waren", muß die studierende Jugend gegen die „Orthodoxen" einnehmen, obwohl sie (die Behauptung) eine geschichtliche Unwahrheit darstellt.

System tragen können. Aber das tut er nicht; er bleibt nicht einmal dabei stehen, daß er abweichend lehrt, ohne seine Abweichung bemerklich zu machen, sondern er beansprucht, der kirchlichen Lehre konform zu sein, ja dieselbe durch seine Theologie weiterzubilden und zu fördern. . . . Dies ist eine Unwahrheit, die die Geister, namentlich der jüngeren Generationen, unheilbar verwirrt; und wenn die Theologie der lutherischen Kirche nicht mehr Lust oder Vermögen hat, diese Nebel zu zerstreuen, so ist sie ihres Namens nicht mehr wert, und die lutherische Kirche hat ihre letzte Stunde erlebt." [1049]

Der tätige Gehorsam Christi (obedientia Christi activa).

Zu der von Christo geleisteten stellvertretenden Genugtuung gehört auch, wie im vorhergehenden bereits gelehrt wurde, ~~auch~~ Christi Halten des den Menschen gegebenen göttlichen Gesetzes an der Menschen Statt (loco hominum). Mit andern Worten: Christus hat, um der göttlichen Gerechtigkeit genugzutun, nicht nur die Strafe für die menschliche Übertretung des Gesetzes getragen, sondern auch mit seinem heiligen Leben dem göttlichen Gesetz den Gehorsam geleistet, den die Menschen zu leisten schuldig sind, aber nicht leisten. Wie unsere menschliche Schuld, so ist auch unsere menschliche Pflicht Gott gegenüber Christo zugerechnet worden (*γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα — γενόμενος ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ*, Gal. 3, 13; 4, 4. 5). — Wir lassen hier noch eine besondere Erörterung dieses Stückes der stellvertretenden Genugtuung folgen, weil dasselbe bei der Darstellung der Lehre von der Erlösung teils zurückgetreten, teils geradezu geleugnet worden ist. So a. auch von Anselm, wenn er Cur Deus Homo II, 11 sagt, daß Christi Lebensgehorsam nicht zu der für die Menschen geleisteten Genugtuung gehöre, weil Christus, wie jede vernünftige Kreatur, diesen Gehorsam selbst schuldig gewesen sei; [1050]

1049) Der Schriftbeweis von Hofmanns, S. 559 f.

1050) Philippi macht aber darauf aufmerksam, daß Anselm in seinem Glaubensleben über seine scholastische Theorie hinausgriff und in seinen Betrachtungen und Gebeten z. B. sagt: „Während ich nicht gehorchen wollte, büßtest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam; ich schwelgte, du dürstetest" usw., also den tätigen Gehorsam Christi ausdrücklich zu der stellvertretenden Genugtuung rechnet. Anselms verkehrte Darstellung in Cur Deus Homo lautet: *Anselmus:* Quaerendum est nunc, cuiusmodi haec datio debebit esse. Dare namque se non poterit Deo aut aliquid de se quasi non habenti, ut suus sit, quoniam omnis creatura Dei est. *Boso:* Sic est. *Anselmus:* Sic ergo intelligenda est haec datio, quia aliquo modo

b. von Georg Karg, Generalsuperintendent in Ansbach († 1576), der aber 1570 revozierte;[1051] c. von einem Teil der reformierten Theologen, namentlich von Joh. Piscator († 1625); d. von

ponet se ad honorem Dei aut aliquid de se, quo modo debitor non erit. *Boso:* Ita sequitur ex supra dictis. *Anselmus:* Si dicimus, quia dabit seipsum *ad obediendum* Deo, ut perseveranter servando iustitiam subdat se eius voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. *Boso:* Hoc negari nequit. *Anselmus:* Alio itaque modo oportet ut det seipsum Deo aut aliquid de se. *Boso:* Ad hoc nos impellit ratio. *Anselmus:* Videamus, si forte hoc sit vitam suam dare sive ponere animam suam sive tradere seipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exiget ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori, ut diximus. So schließt Anselm klar den tätigen Gehorsam Christi von der stellvertretenden Genugtuung aus. Der größte Fehler in Anselms Schrift (Cur Deus Homo) ist übrigens der, daß sie die Lehre von der Versöhnung nicht einfältig aus der Heiligen Schrift darstellt, sondern vernunftgemäß entwickeln will. Damit hängt dann auch der schwerfällige Gedankengang, der sich in dieser Schrift so unangenehm bemerkbar macht, zusammen. Die so einfache, klare Lehre der Heiligen Schrift ist auf die Folterbank der theologischen Spekulation gespannt. Den Studierenden der Theologie ist Anselms Methode nicht als Muster, sondern eher als abschreckendes Beispiel vorzuhalten. Auch darf man die Bedeutung der Anselmschen Schrift für die Folgezeit nicht überschätzen. Die landläufige Angabe, daß die Grundgedanken der Anselmschen Theorie von der Reformation aufgenommen worden seien, ist irreführend. Luther hat Anselm gelesen. Er nennt ihn „monachissimus monachus" (Exeg. opp. lat., Erl. XXI, 233). Aber einen besonderen Einfluß Anselms auf Luther darf man nicht annehmen. Was in Anselms Cur Deus Homo richtig ist, hatte man näher und besser in der Heiligen Schrift.

1051) Georg Karg (Parsimonius), ein Philippist, ging von dem Satz aus: „Das Gesetz verbindet entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beiden zugleich." Inwiefern dieser Satz mißverständlich sei, wird bald dargelegt werden. Karg aber schloß aus diesem Satz: „Weil Christus die Strafe für uns gelitten, habe er den Gehorsam für sich geleistet." Der allseitige Widerspruch, welcher sich sofort gegen diese Lehre Kargs erhob, beweist, wie klar man innerhalb der lutherischen Kirche die Wahrheit erkannt hatte, daß die obedientia activa ein Teil der von Christo geleisteten Genugtuung sei. Karg wurde suspendiert. Er reiste nach Wittenberg, wurde dort seines Irrtums überführt, zum Widerruf bewogen und wieder in sein Amt eingesetzt. Weil ein Widerruf bei hochstehenden Personen in der Kirche etwas Seltenes ist, so teilen wir denselben hier mit. Der Widerruf lautet: „Nachdem ich bis anhero in dem hochwichtigen Artikel unsers heiligen christlichen Glaubens von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott mit etlichen streitig gewesen über die Rede von der Zurechnung Christi, unsers einigen Mittlers, Gerechtigkeit und Gehorsam, nun aber von denen ehrwürdigen und sachgelehrten Herren Theologen und Doktoren zu Wittenberg gütig berichtet und gewiesen worden bin, daß in

neueren Theologen, die den tätigen Gehorsam Christi darauf beschränken wollen, daß Christus sich willig seinem „Heilandsberuf" hingab, auch willig litt, was der „Heilandsberuf" inmitten einer sündigen Menschheit mit sich brachte, aber in Abrede stellen, daß Christus das den Menschen gegebene Gesetz an Stelle der Menschen erfüllt habe.[1052] Der „Berufsgehorsam" im Gegensatz zu dem Gehorsam, den Christus dem den Menschen gegebenen Gesetz und an Stelle der Menschen leistet, ist zu einem πρῶτον ψεῦδος der modernen Theologie geworden. Klar und scharf spricht sich die Konkordienformel (S. 612 f.) über die obedientia Christi activa als integrierenden Teil der satisfaktorischen Leistung Christi aus, wenn sie sagt: „Weil Christus nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in einer unzertrennten Person, so ist er ebensowenig unter dem Gesetz gewesen" (das heißt, zur Haltung des Gesetzes verpflichtet gewesen, legi subiectus), „weil er ein HErr des Gesetzes, als daß er für seine Person leiden und sterben sollen. Darum uns denn sein Gehorsam nicht allein im Leiden und Sterben, sondern auch daß er freiwillig an unserer Statt unter das Gesetz getan und dasselbige mit solchem Gehorsam erfüllet, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Tun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält und ewig selig machet." Hier ist die Beschränkung der obedientia Christi activa auf „die spontane Übernahme des Leidens" ausdrücklich abgewiesen.

---

dem Amt des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden und ganzen Erniedrigung des Sohnes Gottes, unsers HErrn und Erlösers JEsu Christi, weil doch sein Tod und Opfer teuer und wert ist gehalten bei Gott dem Vater um Würdigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit willen der Person, so Gott und Mensch und unschuldig ist: so danke ich Gott, dem ewigen Vater unsers HErrn JEsu Christi, samt seinem eingebornen Sohn und Heiligen Geiste, auch denen ehrwürdigen Herren Doktoren für solchen väterlichen Bericht und verspreche von Herzen vor Gott, daß ich solche Disputation hinfüro fallen lassen und gemeine, gebräuchliche und Gottes Geist gemäße Reden mit andern christlichen Lehrern durch Gottes Gnade und Hilfe brauchen und führen will laut der Abrede, so zwischen ermeldten Herren Doktoren und mir zu Wittenberg geschehen ist. Den 10. August 1570."

1052) Vgl. „Lehre und Wehre" 1896, S. 137; über den modernen „Berufsgehorsam" Nitzsch-Stephan, S. 557 ff.

Die Lehre der Konkordienformel ist die klare Lehre der Schrift. Gal. 4, 4. 5 liegt ein Doppeltes klar zutage: 1. daß hier von dem den Menschen gegebenen göttlichen Gesetz die Rede sei; nicht ist hier unter „Gesetz“ der nur Christum angehende „Heilswille“ Gottes zu verstehen; 2. daß Christus unter dieses den Menschen gegebene Gesetz getan sei und es zur Erlösung der Menschen erfüllt habe.[1053] Wenn neuere Theologen bei Beschreibung des Werkes Christi die Erfüllung des Gesetzes Gottes und die Erfüllung des „Heilswillens“ Gottes in Gegensatz stellen, so schließt das eine eklatante petitio principii in sich. Es gilt doch zunächst, auf Grund der Schrift festzustellen, was der „Heilswille“, den Christus ausführen sollte, in sich begreife. Dieser Heilswille aber lautet nach der Schrift nicht bloß auf Leidensgehorsam, sondern auch auf stellvertretenden Lebensgehorsam, auf positive Gesetzeserfüllung an der Menschen Statt. — Auf Grund der Schrift ist demnach in bezug auf die Lebensgerechtigkeit Christi folgendes festzuhalten: Christi Lebensgerechtigkeit ist für uns nicht bloß Vorbild — was sie freilich auch ist, insofern wir Christo nachwandeln sollen, 1 Petr. 2, 21 —; sie ist auch nicht bloß Voraussetzung für den leidenden Gehorsam — was sie freilich auch ist, insofern nur der Tod eines

1053) Philippi hat sicherlich recht, wenn er zu Gal. 4, 4. 5 bemerkt: „Israel war ... den Erfüllung fordernden Satzungen des Nomos unterstellt; dementsprechend ist auch das Erlösungswerk des Sohnes Gottes als stellvertretende Gesetzeserfüllung zu betrachten.“ (IV, 2, 300.) Ebenso Stöckhardt: „Das Gesetz, unter dem Israel stand, ist die Summa aller Forderungen Gottes an den Menschen, speziell an Israel, alles, was Gott von den Menschen getan und gelassen haben will. Und eben diesem Gesetz ist auch Christus untergeben, und er hat es übernommen, also alle Gebote Gottes erfüllt. Und eben dieser Gehorsam diente zu unserer Erlösung.“ (L. u. W. 1896, S. 137.) Auch halten wir mit den meisten alten Theologen Matth. 5, 17 als eine Beweisstelle für die obedientia Christi activa fest. Das *τὸν νόμον πληρῶσαι*, „das Gesetz erfüllen“, auf die Erfüllung „mit Lehren“ zu beschränken, leidet der Ausdruck nicht. — Auch ist es willkürlich, Röm. 5, 18 das *δικαίωμα* Christi auf den bloßen Leidensgehorsam Christi zu beschränken. Dem *παράπτωμα*, der Übertretung, Adams tritt hier das *δικαίωμα*, die Gerechtigkeitstat Christi, gegenüber, das, wodurch Christus sich — im Unterschiede von Adam — als gerecht dargestellt hat, der Gehorsam Christi (die *ὑπακοή*, V. 19) ohne Einschränkung. Klar und scharf Quenstedt: *Δικαίωμα* opponitur *παραπτώματι*. Ut ergo *παράπτωμα* est *ἀνομία*, ita *δικαίωμα* vi oppositionis est *ἐννομία* ..., actio *ἔννομος* seu activa Christi obedientia. Es ist daher zu wenig gesagt, wenn Philippi ad h. l. meint, daß hier nur „die Grundlage“ für das Dogma von der obedientia activa gegeben sei.

vollkommen Heiligen Sühnkraft hat, 1 Petr. 1, 19 —, sondern sie ist auch ein integrierender Teil der Leistung, die Christus dem gerechten Gott zur Versöhnung der Menschen stellvertretend dargebracht hat. Dies ist Lehre der Schrift an den angeführten Schriftstellen, und dies zu erkennen und festzuhalten ist auch für die Praxis, nämlich für das *christliche Glaubensleben*, von der größten Wichtigkeit, wie aus der folgenden Ausführung Luthers hervorgeht. Nachdem Luther von Christi stellvertretender Gesetzeserfüllung gesagt hat: „Dem Gesetz tat er genug, er hat das Gesetz erfüllet ganz und gar; denn er hat Gott geliebet von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, von ganzem Gemüte und den Nächsten als sich selbst" usw., fährt er fort: „Darum, wenn das Gesetz kommt und verklagt dich, daß du es nicht hast gehalten, so weise es hin zu Christo und sprich: Dort ist der Mann, der es getan hat; an dem hange ich, der hat's für mich erfüllet und mir seine Erfüllung geschenket; so muß es stillschweigen." (E. A. 15, 61. 63.) Wir haben auch oben bereits darauf hingewiesen, wie Anselm durch sein Glaubensleben über seine theoretische Leugnung der obedientia Christi activa hinausgeführt wurde.

Es erübrigt noch, die Einwürfe zu beleuchten, mit denen man den tätigen Gehorsam Christi als Teil seiner stellvertretenden Genugtuung bekämpft hat. Man hat eingewendet:

I. Christus habe seinen tätigen Gehorsam selbst gebraucht, da er als wahrer Mensch zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet gewesen sei. Antwort: Mit dieser Behauptung ist die persönliche Vereinigung (unio personalis) von Gott und Mensch in Christo geleugnet. Vermöge der persönlichen Vereinigung gehört ja die menschliche Natur zur Person des Sohnes Gottes. Die Person des Sohnes Gottes ist aber nicht unter dem Gesetz; folglich auch nicht die zu dieser Person gehörende menschliche Natur Christi. Dadurch, daß der Sohn Gottes eine menschliche Natur annahm, kam er nicht unter das Gesetz, wohl aber hob er diese menschliche Natur durch die Aufnahme derselben in seine göttliche Person unter dem Gesetz heraus. Daß Christus dennoch unter das Gesetz kam (*γενόμενος ὑπὸ νόμον*), geschah infolge eines besonderen Aktes, der, obwohl er zeitlich mit der Menschwerdung zusammenfällt, dennoch von dieser sachlich in der Schrift geschieden ist. Gott tat seinen Sohn — und dieser gab sich — unter das Gesetz für die Menschen und zur Erlösung derselben, Gal. 4, 4. 5; Ps. 40, 7—9. So ist ein Gesetzesgehorsam (*δικαίωμα, ὑπακοή*, Röm. 5, 18. 19) zustande ge-

kommen, den Christus an die Menschen abgeben kann und will. Auch im Stande der Erniedrigung erklärt sich Christus ausdrücklich für einen solchen, der für seine Person über dem Gesetz stand, Matth. 12, 8.[1054])

II. Die Schrift schreibe die Erlösung der Menschen der Vergießung des Blutes Christi, also der obedientia passiva, zu. Antwort: Aber nicht ausschließlich! Wenn an Stellen wie 1 Petr. 1,19; Kol. 1, 14 usw. die obedientia passiva in den Vordergrund gestellt wird, so gibt es auch Schriftstellen, in welchen die Erlösung der obedientia activa zugeschrieben wird, Röm. 5, 18. 19; Ps. 40, 7—9. Es sind also weder die ersteren noch die letzteren Stellen exklusiv zu verstehen.[1055])

III. Durch die obedientia passiva sei der göttlichen Gerechtigkeit völlig Genüge geschehen. Gott würde zu viel fordern, wenn

1054) Quenstedt (II, 407): Obiicit Piscator: Christus ut verus homo tenebatur obedire Deo Creatori, pro se igitur activam obedientiam legi praestitit. Eodem modo Socinus L. 3. de Christo Servatore, c. 5., ait: Christum ut verum hominem iure creationis pro seipso debuisse Deo obedientiam vitae totius plenam, quapropter illa nihil nobis promeruisse. *Respondeo:* 1. Filius hominis est Dominus Sabbathi, Matth. 12, 8, et sic etiam totius legis. 2. Si Christus esset ψιλὸς ἄνθρωπος, obstrictus fuisset legi, iam vero in unitate personae est verus Deus, proinde sui ratione non fuit legi obstrictus. *Πρῶτον ψεῦδος* huius argumenti, adeoque erroris huius universi consistit in eo, quod actiones et passiones Christi considerantur, ac si essent tantum naturae humanae actiones et passiones; atqui persona est, quae agit et patitur. Obedientia Christi non est naturae tantum humanae actio, sed Christi *θεανθρώπου,* qui ut nobis natus et datus, Es. 9, 9, ita et pro nobis sub lege factus, Gal. 4, 4.

1055) Gerhard (De iustif., § 55 sqq.): Quamvis in pluribus Scripturae dictis morti et effusioni sanguinis Christi redemptionis opus tribuatur, id tamen haudquaquam exclusive accipiendum, ac si sancta Christi vita ab opere redemptionis per hoc excludatur; sed ideo illud fieri existimandum, quia nusquam illuxit clarius, quod nos dilexit ac redemit Dominus, quam in ipsius passione, morte ac vulneribus, ut loquuntur pii veteres; et quia mors Christi est velut ultima linea ac complementum, *τέλος,* finis et perfectio, totius obedientia, sicut apostolus inquit Phil. 2, 8. Quid? Quod plane *ἀδύνατον* est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare.— Quenstedt (II, 351 sq.): *Agendo culpam,* quam homo iniuste commiserat, expiavit, et *patiendo poenam,* quam homo iuste perpessurus erat, Christus sustulit. . . . Quia enim non tantum ab ira Dei, iusti iudicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, iustitia ei opus erat, quam, nisi impleta lege, consequi non poterat: ideo Christus utrumque in se suscepit et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in iustitiam nobis imputaretur.

er von Christo sich nicht nur die Strafe für die Übertretung des Gesetzes bezahlen ließe, sondern auch eine positive Erfüllung des Gesetzes forderte. Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam. Antwort: Dieser Einwurf, welcher unter Absehung von den betreffenden Schriftaussagen die Sache vernunftgemäß behandeln will, wird nicht einmal der menschlichen Vernunft gerecht. Auch nach menschlichem Recht ist das Erleiden der Strafe für die Übertretung des Gesetzes noch keine Gesetzeserfüllung, keine conformitas cum lege. Ein Dieb, der die gesetzliche Strafe für seinen Diebstahl erlitten hat, ist dadurch noch kein Mensch, der das Gesetz gehalten, das heißt, nicht entwendet hat. Viel weniger ist die Erleidung der Strafe für die Übertretung des göttlichen Gesetzes eine Gesetzeserfüllung vor Gott. Wer wird von den Verdammten in der Hölle, die die Strafe für ihre Übertretung des Gesetzes leiden, sagen, daß sie damit das Gesetz Gottes erfüllen, dessen Summa ist: Gott lieben von ganzem Herzen und den Nächsten als sich selbst? Der Satz: Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam ist am Platz, wenn es einzuschärfen gilt, daß kein Mensch den Gehorsam gegen das Gesetz ungestraft anstehen lassen kann, wenn also keine bereits geschehene Übertretung des Gesetzes in Betracht kommt. Gilt es aber darzulegen, was das Gesetz von dem gefallenen Menschen fordere, so ist zu sagen: Lex obligat et ad poenam et ad obedientiam.[1056]

IV. Durch die Lehre, daß Christus stellvertretend für alle Menschen das Gesetz erfüllt habe, werde die Moral geschädigt, da sich dann niemand mehr ernstlich der Gesetzeserfüllung befleißigen werde.[1057]

1056) Quenstedt sagt (II, 407 sq.): Lex obligat vel ad poenam vel ad obedientiam, nimirum creaturas rationales nondum in peccatum prolapsas, v. g. sanctos angelos obligat tantum ad obedientiam, non vero ad poenam. Adamum in statu innocentiae tantum obligavit ad obedientiam, non autem simul ad poenam (nisi sub conditione). Ubi enim nulla est transgressio, ibi poena locum non habet. Sed creaturas rationales *in peccatum prolapsas* lex obligat ad poenam et ad obedientiam: ad obedientiam, quia sunt creaturae rationales; ad poenam, quia sunt in peccatum prolapsae. Iuri obligationis ad obedientiam per lapsum nihil quidquam decessit, quin potius *nova* obligatio, videlicet ad poenam propter peccatum sustinendam, eidem accessit. Christus igitur et Adae et nostrum omnium loco sese sistens, legem perfecte implevit et poenas peccatorum nostrorum in se recepit.

1057) So tadelt Adolf Harnack auch den Apostel Paulus, daß dieser durch seine Lehre von der „objektiven Versöhnung" „ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt" habe. (Wesen des Christentums, S. 115.)

Antwort: Nach dieser Weise zu argumentieren könnte man auch das stellvertretende Strafleiden Christi, die obedientia passiva, leugnen unter der Behauptung, die Menschen würden nicht mehr vor der Hölle erschrecken und Buße tun, wenn sie hörten, daß Christus die Strafen der Sünden bereits abgebüßt habe.[1058] Der Einwurf offenbart eine völlige Unbekanntschaft mit dem Christentum, dem „Erlebnis", nach Röm. 6, 1 ff.: *Οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;*

Der Vorwurf, den neuere Theologen gegen die alten Theologen erheben, daß letztere die obedientia activa und passiva mechanisch nebeneinandergestellt, resp. auseinandergerissen hätten, gehört zu den landläufigen falschen Darstellungen der Lehre der alten Theologen.[1059]

Das Opfer Christi und die Sühnopfer des Alten Testaments.

Die Schrift erklärt ausdrücklich, daß die Sühnopfer des Alten Testaments Vorbilder des Opfers Christi waren. Hebr. 10, 1 heißt es in bezug auf die jährlichen und täglichen Sühnopfer des Alten Testaments: „Das Gesetz hat den Schatten" (*σκιάν* = Schattenabriß, Abbild) „von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst" (*οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων* = nicht die wirkliche Darstellung der Dinge). Was hier unter „Schatten" und „Wesen" zu verstehen sei, darüber lassen die folgenden Verse nicht im Zweifel. Es wird nämlich V. 1b—14 erklärt, daß die wirkliche Sühne der Sünden nicht durch die alttestamentlichen Opfer, sondern erst durch die Selbstopferung Christi bewirkt sei. V. 4: „Es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegzunehmen"; ebenso V. 11. Dagegen ist die Wegnahme der Sünden „einmal geschehen durch das Opfer des Leibes Christi", V. 10; ebenso V. 12. 14. Die alttestamentlichen Opfer waren daher, nach der Schrift aufgefaßt, nur Abbilder des Opfers Christi. In ihnen wurde nicht die objektive Sühne der Sünden vollzogen, sondern sie waren ein tatsächlicher Hinweis auf die objektive Sühne, welche durch das Opfer Christi bewirkt ist. Man hat die alttesta-

1058) Gerhard (De iustif., § 63): Argumentum petitum ex schola Samosatenianorum, qui itidem verentur, ne per doctrinam de satisfactione Christi frigescat studium bonorum operum.

1059) Vgl. oben Gerhard (De iustif., § 55): Quid? Quod plane *ἀδύνατον* est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare. So besonders auch Quenstedt II, 407.

mentlichen Opfer passend eine „Realweissagung" genannt, das heißt: wie in vielen Schriftworten des Alten Testaments die Versöhnung der Menschen durch Christum geweissagt ist, so liegt dieselbe Weissagung in der Handlung vor, durch welche auf Gottes Befehl Tiere als Sühnopfer dargebracht wurden. In dem vorbildlichen, weissagenden Charakter der alttestamentlichen Opfer liegt der wesentliche Unterschied zwischen diesen Opfern und dem Opferkultus der Heiden. Die Heiden schrieben ihren Opfern reale Sühnkraft zu; die Opfer in Israel hatten ihre Bedeutung darin, daß sie eine Weissagung auf Christi Opfer waren. In bezug auf die Kraft der alttestamentlichen Sühnopfer finden sich in der Schrift scheinbar widersprechende Aussagen. Während es Hebr. 10, 4 heißt: „Es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegzunehmen", lesen wir 3 Mos. 17, 11 usw.: „Ich habe es" (nämlich das Blut der Tiere) „euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden; denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben." Der Ausgleich liegt auf der Hand. Das Blut der Opfertiere sühnte nicht, nämlich nicht an sich; es sühnte aber typisch, das heißt, es bildete den Israeliten das Sühnopfer Christi ab und bot ihnen daher, als von Gott geordnetes Gnadenmittel, die durch Christum zu bewirkende Sühne dar. So erlangte der gläubige Israelit durch rechten Gebrauch der alttestamentlichen Sühnopfer Vergebung der Sünden.[1060])

1060) Kromayer (Theol. pos.-pol. I, 775): *Φαινομένη* contradictio inter Mosen et apostolum facile tollitur; cum enim Moses Lev. 17, 11 inquit: „Sanguis hircorum expiat peccata", Paulus [?] Ebr. 10, 4 inquit: „Sanguis hircorum *non* expiat peccata": non expiat *in se*, sed typice, quatenus Christi sacrificium *ἱλαστικόν* pro peccatis mundi *adumbrat*. — Quenstedt über den duplex usus der Opfer des Alten Testaments: *legalis* (Gedächtnis der Sünden) und *evangelicus* (Vorausdarstellung des Opfers Christi). (Syst. II, 943 sq. Baier III, 108.) Die neueren Ansichten über die Opfer des Alten Testaments beruhen wesentlich auf dem Irrtum, daß der Mensch selbst sich „religiös-ethisch" mit Gott versöhnen müsse. (Vgl. Luthardt, Dogm., S. 243; H. Schmidt und v. Orelli in RE.2 XVI, 363 ff. 410 ff.) Holtzmann (Neutest. Theol. II, 111 ff.) tritt in der Auffassung des „Opferbegriffs" wesentlich auf die Seite der alten Theologen; anders Nitzsch-Stephan, S. 600 f. Die Ausdeutung der einzelnen Teile des alttestamentlichen Opferzeremoniells führt über die Aufgabe eines dogmatischen Kompendiums hinaus. Doch sei hier daran erinnert, daß die durch Christum geleistete stellvertretende Genugtuung in allen ihren Hauptgedanken durch die Ordnung der alttestamentlichen Sühnopfer klar abgebildet ist. Wir haben, was die Schrift von der stellvertretenden Genugtuung Christi lehrt, oben in drei Hauptpunkte zusammengefaßt: 1. Gott nach

Wem und für wen Christus Genugtuung geleistet habe.

Die Frage, wem Christus Genugtuung geleistet habe, ist schon im vorhergehenden genügend beantwortet worden, nämlich Gott, *insofern Gott Heiligkeit und Gerechtigkeit zukommt.* Die Genugtuung ist der göttlichen Gerechtigkeit geleistet worden, wie oben nachgewiesen wurde. Und da die göttliche Gerechtigkeit nicht dreimal vorhanden ist, sondern die eine göttliche Gerechtigkeit der Zahl nach dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zukommt, so haben die alten Lehrer nicht unrecht, wenn sie sagen, daß Christus auch sich selbst die Genugtuung geleistet habe. Baier: „Insofern Christus die Genugtuung leistete, wird er als Mittler betrachtet; insofern er selbst auch die Genugtuung forderte, ist er als Gott anzusehen, als der Urheber und Rächer des Gesetzes, der seinem Wesen nach absolut gerecht ist wie der Vater und der Heilige Geist.“ [1061] Es ist ein schriftgemäßer Gedanke, daß der die Genugtuung Beschaffende und der die Genugtuung Empfangende ein und derselbe ist, 2 Kor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* Abzuweisen ist

seiner unverletzlichen Gerechtigkeit fordert von den Menschen Erfüllung seines Gesetzes, und die Übertreter desselben haben das Leben verwirkt. 2. Christus, an Stelle der Menschen tretend, tut der göttlichen Gerechtigkeit durch seinen tätigen und leidenden Gehorsam genug. 3. Durch Christi stellvertretendes Tun und Leiden ist Gott nun mit den Menschen versöhnt. Dies alles kommt bei den alttestamentlichen Sühnopfern, insonderheit in dem Zeremoniell des großen Versöhnungstages, klar zur Darstellung. 1. Die unverletzliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes kommt dadurch zum Ausdruck, daß Gott bei Übertretungen seines Gesetzes von den Übertretern Sühnopfer forderte, die getötet wurden, und deren Blut vor ihn (nämlich an den Altar, am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste) gebracht werden mußte. 2. Daß es sich hierbei aber nur um eine Stellvertretung handelte, das heißt, daß eigentlich der sündigende Mensch und nicht das Opfertier sterben sollte, kam dadurch zum Ausdruck, daß der, für den das Opfer dargebracht wurde, seine Hände auf das fehllose Opfertier legen, dabei seine Sünde bekennen und so auf das Opfertier übertragen mußte. 3. Daß Gott das dargebrachte Opfer als Sühnopfer gelten ließ, geht daraus hervor, daß er das Blut des Opfertiers das Blut der Versöhnung nennt, 3 Mos. 17, 11: „Ich habe es [das Blut] euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben.“ Die geschehene Versöhnung wurde auch noch durch äußere Vorgänge abgebildet, z. B. am großen Versöhnungstage dadurch, daß der lebendige Bock, nachdem die Missetat des Volkes über ihm bekannt und auf sein Haupt gelegt war, in die Wüste geführt und dort losgelassen wurde.

1061) Kompendium III, 120.

die wunderliche, nach Dualismus schmeckende Idee des Origenes u. a., daß Christus das Lösegeld dem Teufel gezahlt habe.[1062] Dagegen führt Quenstedt aus: Der Teufel ist durch Gottes Strafverhängnis nur der Kerkermeister der Menschen, nicht ihr Herr und Richter, dem ein Lösegeld zu zahlen gewesen wäre. Soli Deo, non diabolo, *λύτρον* persolvendum erat.[1063]

Auf die Frage, für wen Christus Genugtuung geleistet habe, ist zu antworten: a. Nicht für sich selbst, weil die Schrift durchweg bezeugt, daß Christus für seine Person ohne Sünde war; die *ἁμαρτία*, welche Christus trug (Joh. 1, 29) und sühnte (1 Joh. 2, 2; 4, 10), war die actu forensi auf ihn übertragene Sünde der Menschen (2 Kor. 5, 21; Joh. 1, 29 usw.). Daß Christus auch die obedientia activa nicht für sich selbst, sondern für die Menschen geleistet habe, wurde soeben dargelegt. b. Nicht für die Engel, weder für die guten zur Komplettierung ihrer Gerechtigkeit (so einige Reformierte)[1064] noch auch für die bösen (so Origenes und andere

1062) Origenes fragt zu Matth. 20, 28: *Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν;* und antwortet: *Οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ.* Er fragt dann weiter: *Μή τι οὖν τῷ πονηρῷ;* und antwortet: *Οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή κτλ.* Daß es aber ein großer Irrtum ist, wenn man diese Lehre des Origenes zur eigentlichen Kirchenlehre bis auf Anselm macht, ist „Lehre und Wehre" 1883, S. 308 ff., nachgewiesen. Selbst Origenes redet nicht bloß von einer Loskaufung der Menschen durch Einhändigung des Lösegeldes an den Teufel, sondern lehrt daneben auch eine Versöhnung Gottes, die dadurch geschehen sei, daß Christus durch das Opfer seines Leibes Gott den Menschen gnädig stimmte. So zu Röm. 3, 23. (Vgl. Thomasius, Dogmengesch. I, 388.) Der Fehler der Kirchenväter, die mit der wunderlichen origenistischen Idee behaftet sind, liegt darin, daß sie zu einer Schriftwahrheit eine rationalistische Folgerung hinzufügten. Aus der Schriftwahrheit nämlich, daß die Sünder durch Gottes gerechtes Gericht der Gewalt des Teufels anheimgegeben sind (1 Kor. 5, 5; Hebr. 2, 14 usw.), schlossen sie, daß der Teufel für seine Person ein Recht auf die Sünder erlangt habe und somit ein Lösegeld fordern konnte.

1063) Syst. II, 648 sqq.

1064) Allerdings hat sich nach Kol. 1, 20 und Eph. 1, 10 „die Wirkung des Versöhnungstodes Christi auch auf die Engel erstreckt" (Nitzsch, S. 294), aber durch die Versöhnung der Menschen. Nach der Schrift bilden die Menschen und die in Gottes Gemeinschaft gebliebenen Engel eine heilige Familie. Deshalb heißt es von den an Christum gläubig gewordenen Menschen, daß sie herzugekommen sind (*προσεληλύθατε*) zu dem himmlischen Jerusalem und zu den Myriaden Engeln (*μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει*, Hebr. 12, 22. 23), und daß sich die Engel im Himmel über jeden Familienzuwachs in der Gestalt eines Buße tuenden Sünders freuen (Luk. 15, 10). Dadurch, daß die Menschen Sünder

Vertreter der Apokatastasis),[1065] sondern c. für die Menschen, und zwar für alle Menschen. Daß die satisfactio vicaria für alle Menschen gelte, ist schon bei der gratia universalis allseitig erörtert worden.[1066] Man kann, was die Schrift über die Vollkommenheit der Genugtuung lehrt, kurz so zusammenfassen: Die von Christo geleistete Genugtuung ist sowohl intensiv als auch extensiv vollkommen. Sie ist intensiv vollkommen, insofern Gott durch Christi Tun mit den Menschen völlig versöhnt ist und daher auf seiten der Menschen kein Tun und keine eigene Güte mehr (Abweisung der modernen Garantietheorie, „vertieften" Sühnetheorie), sondern nur noch der Glaube erfordert wird, um ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden. Sie ist aber auch extensiv vollkommen, insofern die völlige Versöhnung sich gleicherweise auf alle Menschen erstreckt, nicht nur auf die tatsächlich Seligwerdenden (die Erwählten), sondern auch auf die tatsächlich Verlorengehenden.

Bei der Erörterung der Hinlänglichkeit der von Christo geleisteten Genugtuung hat man auch die Frage besprochen, ob ein Tröpflein des Blutes Christi ein hinreichendes Lösegeld für die Sünden der Welt gewesen wäre. Die Papisten haben diese

---

wurden, fielen sie aus der heiligen Familie heraus. Dadurch, daß Christus die Sünder mit Gott wieder versöhnte, *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, werden sie der himmlischen Familie restituiert. Meyer und andere, die jede Beschränkung des *τὰ πάντα* abweisen und es auf alles „Existierende" beziehen wollen, übersehen, daß im Text selbst eine Beschränkung vorliegt. Das *τὰ πάντα* erhält seine Näherbestimmung und damit seine Beschränkung durch das hinzugefügte *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, „sei es das auf Erden, sei es das im Himmel" (sich Befindende). Als Himmelsbewohner werden aber in der Schrift nicht alle Kreaturen beschrieben, sondern den himmlischen Zötus bilden die heiligen Engel, die Gemeinde der Erstgebornen und die Geister der vollendeten Gerechten (Hebr. 12, 22. 23).

1065) Was unter der *ἀποκατάστασις πάντων*, Apost. 3, 21, zu verstehen sei, erklärt Christus, wenn er Matth. 17, 11 von Johannis des Täufers Tätigkeit sagt: *ἀποκαταστήσει πάντα*. Die *ἀποκατάστασις πάντων* geschieht also durch das Zeugnis von Christo unter Israel und in der Heidenwelt und vollzieht sich tatsächlich an den Menschen, die das Zeugnis von Christo annehmen. Dadurch wird alles so hergestellt, wie Gott es in seinem Reiche haben will, und es auch von den Propheten zuvorverkündigt ist. Richtig heißt es bei Nitzsch-Stephan (S. 733), daß Apost. 3, 19—21 überhaupt nicht vom Endschicksal der Gottlosen die Rede sei, sondern „Herstellung" „die Verwirklichung aller alten göttlichen Weissagungen" bezeichne.

1066) S. 21 ff.

Frage bejaht, um mit dem „überschüssigen" Verdienst Christi Handel zu treiben.[1067] Lutheraner haben diese Frage insofern bejaht, als das Blut Christi das Blut des Sohnes Gottes ist und somit auch in jedem kleinsten Teil unendlichen Wert habe. Nicht die Quantität, sondern die Qualität des von Christo vergossenen Blutes, als des Blutes des Sohnes Gottes, gebe diesem den unendlichen Erlösungswert. Deshalb sei aber die reichliche Vergießung des Blutes nicht überflüssig, sondern als dem Willen und Rat Gottes entsprechend zu bezeichnen.[1068] Quenstedt erinnert bei dieser ganzen Verhandlung passend an den Grundsatz: Solus Deus optime novit, quantum ad plenam perfectamque pro peccatis nostris satisfactionem requiratur, et cur Filium suum unigenitum *tot* plagas, *nec plures, nec pauciores,* pati, nec minus sanguinis ac fuit effusum, effundi voluerit. . . . Quantum iustitia Dei acceptare debuerit, *non ex nostra phantasia, sed ex Dei verbo depromendum est.* Kurz, wir halten das ganze Tun und Leiden Christi, wie es in der Schrift beschrieben ist, für das Lösegeld, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit genuggetan ist. Wenn wir einem Teil des Erlösungswerkes die Erlösung zuschreiben, wie auch die Schrift tut (Röm. 5, 10), so ist das nicht exclusive, sondern inclusive der übrigen Teile zu verstehen.

Zur Ausrichtung des hohepriesterlichen Amtes Christi im Stande der Erniedrigung gehört nach alttestamentlichem Vorbild (2 Mos. 30, 7. 8; 3 Mos. 16, 12. 13[1069]) usw.) auch die Darbringung der Fürbitte für die Menschen. Jes. 53, 12 ist in der Beschreibung des Werkes Christi neben der satisfactio auch die intercessio genannt: „Er hat vieler Sünde getragen und für die Übeltäter gebeten." Christus interzediert aber a. für alle Menschen, auch für die Gottlosen, wie er auch dieser Sünden getragen hat. Beispiel: Luk. 23, 34 (intercessio generalis), b. insbesondere, als Haupt der Kirche, für die Gläubigen. Beispiel: Joh. 17 (intercessio specialis). Zweck

1067) Quenstedt II, 467—470. Hier ist ein reiches dogmengeschichtliches Material zusammengetragen, das zum Teil von Philippi IV, 2, S. 95—98, wiedergegeben wird.

1068) Luther IX, 995. B. Meisner bei Baier-Walther III, 121 sq. — Joh. Heermanns Lied „Wo soll ich fliehen hin", St. L. Gesangbuch, Nr. 230, V. 9: „Dein Blut, der edle Saft" usw.

1069) Philippi IV, 2, S. 340: „Das Räuchern ist in der Schrift durchgehends Symbol des Gebetes." Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8.

der Fürbitte ist die Zuwendung der Vergebung der Sünden und die Erhaltung in derselben, wie aus den angeführten Beispielen hervorgeht. Der scheinbare Widerspruch zwischen Luk. 23, 34 und Joh. 17, 9 ist ausgeglichen 1 Tim. 4, 10.

Das hohepriesterliche Amt im Stande der Erhöhung.

Das Priesteramt Christi hat mit dem Stande der Erniedrigung nicht aufgehört. Die Schrift schreibt Christo auch im Stande der Erhöhung das Priesteramt ausdrücklich zu. Nach Hebr. 7, 24 hat Christus „ein unvergänglich Priestertum" (*ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*). Und daraus wird gefolgert, V. 25: „Daher er auch selig machen kann immerdar (*εἰς τὸ παντελές*), die durch ihn zu Gott kommen."

Worin besteht aber die hohepriesterliche Tätigkeit Christi im Stande der Erhöhung? Nicht in der Wiederholung des sühnenden Opfers, was die Schrift ausdrücklich ablehnt, Röm. 6, 9. 10; Hebr. 9, 12. 15; 7, 27 (intercessio Christi in statu exaltationis non est *satisfactoria*), sondern in seinem Eintreten für die Erlösten, um sie des ein für allemal (*ἐφάπαξ*) erworbenen Heils teilhaftig zu machen (intercessio Christi in statu exaltationis est *applicatoria*). Dies lehrt die Schrift deutlich Hebr. 7, 24. 25: *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*, scil. für die, welche durch ihn zu Gott kommen; 1 Joh. 2, 1: *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστόν;* Röm. 8, 34: *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν.* Die Fürbitte hat es also mit der Sammlung und Erhaltung der Kirche zu tun. Baier will[1070]) unbestimmt lassen, ob das Eintreten Christi für die Erlösten in Worten und Bitten — natürlich himmlischen Worten und Bitten — zum Ausdruck komme (intercessio *verbalis*), oder ob das Eintreten nur darin bestehe, daß Christus durch sein im Stande der Erniedrigung erworbenes Verdienst Gott immerfort bewege, uns gnädig zu sein (intercessio *realis*). Aber es ist, wie überall, so auch hier nicht geraten, von dem Wortlaut der Schrift abzugehen. Nach dem Wortlaut der Schrift aber redet Christus selbst, nicht bloß sein Verdienst, Hebr. 7, 25: „Er lebet immerdar und bittet für sie", *πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν;* Röm. 8, 34 (wörtlich übersetzt): „welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch für uns eintritt";[1071])

1070) Compendium III, 126 sq., nota d.

1071) Das zweimalige *ὅς καί* unterscheidet die Fürbitte nachdrücklich von dem Sitzen zur Rechten Gottes und stellt letztere als einen gesonderten Akt dar.

1 Joh. 2, 1: „wir haben einen Fürsprecher (παράκλητον) bei dem Vater, JEsum Christum". Daß diese intercessio nicht sei „ein Anflehen auf den Knien" usw., versteht sich von selbst, da es die intercessio dessen ist, „welcher ist zur Rechten Gottes", Röm. 8, 34. Aber man geht unter die Schrift herab, wenn man nicht Christum selbst, sondern nur das Verdienst Christi reden läßt. Das Richtige gegen die verschiedenen Formen der Abschwächung der Schriftlehre hat Quenstedt.[1072] Was die Sozinianer und ihre Gesinnungsgenossen betrifft, so leugnen sie ja Christi hohepriesterliches Amt im Stande der Erniedrigung (die Darbringung eines Sühnopfers durch stellvertretende Genugtuung) gänzlich. Sie verlegen Christi hohepriesterliches Amt in den Stand der Erhöhung, verstehen darunter aber nur die Hilfeleistung, die Christus den Menschen im Werke ihrer Selbstseligmachung dadurch angedeihen läßt, daß er sie durch sein Wort und Beispiel von Sünden abhält und zu einem frommen Leben reizt.[1073] Es versteht sich von selbst, daß auch alle modernen Bekämpfer der stellvertretenden Genugtuung die hohepriesterliche Funktion Christi im Stande der Erhöhung in sozinianischer Richtung abtun. Nach der Schrift beruht Christi hohepriesterliche Tätigkeit im Stande der Erhöhung einzig und allein auf der im Stande der Niedrigkeit geleisteten satisfactio vicaria. Die Tatsache, daß wir im Falle des Sündigens an dem erhöhten Christus *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα* (1 Joh. 2, 1), findet ihre Begründung darin, daß JEsus Christus *δίκαιος* ist und zugleich (*καὶ αὐτός*) *ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν . . . καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*. Dieselbe Begründung für Christi wirksames, jede Anklage zuschanden machendes *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν* Röm. 8, 34:

1072) Systema II, 470 sq. Ebenso Meyer gegen Düsterdieck: „Düsterdieck nimmt ohne exegetische Begründung in Abrede, daß die Interzession vocalis et oralis sei" (zu Röm. 8, 34).

1073) Catechesis Racoviensis, Frage 476—479. Frage 479 lautet: *Qui* [auf welche Weise] expiationem peccatorum nostrorum Iesus in coelis peragit? und die Antwort: Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a Patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram Dei interventu suo *quodammodo* a nobis arcet, quod Scriptura exprimit, dum ait, eum pro nobis interpellare. Deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat: *id vero in sua ipsius persona nobis ostendendo, quid consequatur is, qui a peccato desistit:* vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo, ac interdum puniendo, a peccati iugo exsolvit.

Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, wozu Meyer richtig bemerkt: „bei welchen Prädikaten sein Tod als Versöhnungstod, seine Erweckung als *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* geschehen (4, 25) ... zu denken ist". Durch Einfügung der „Umgestaltung der Menschheit" in das Versöhnungswerk Christi (durch die moderne „vertiefte" Sühnetheorie, Garantietheorie) wird der *παράκλητος* auf einen „Erreger" sittlicher Besserung im Menschen reduziert. Wie Grotius die Versöhnung 1 Joh. 2, 2 deutet: Sensus est, (Christus) vires praestat, ne peccemus in posterum. — Die Papisten verfälschen die Lehre vom hohepriesterlichen Amt Christi im Stande der Erhöhung a. durch die sogenannte „unblutige" Wiederholung des Opfers Christi im Meßopfer, wodurch sie das *ἐφάπαξ* der Schrift (Hebr. 7, 27; 9, 12; Röm. 6, 10; Hebr. 10, 14) leugnen; b. dadurch, daß sie Maria und die Heiligen mit ihren Verdiensten[1074] für die Menschen eintreten lassen und somit Christo als Fürbitter an die Seite setzen.

Über die Frage, ob Christus auch noch nach dem Jüngsten Tage für die Seinen bitte, haben auch die alten lutherischen Theologen untereinander verhandelt.[1075] Feurborn antwortete auf die Frage mit Nein, Calov mit Ja. Calovs Meinung teilt auch Quenstedt. Aber die Schriftstellen, welche von der Fürbitte Christi handeln, setzen die vor dem Jüngsten Tage geltenden Verhältnisse, nämlich die Sammlung und Erhaltung der Kirche, voraus. Somit fehlt der Schriftbeweis für die Ansicht Calovs und Quenstedts. Wenn man sich auf Hebr. 7, 25 berief, wo es von Christo heißt: „und lebet immerdar und bittet für sie", so bemerkt dagegen Gottfried Hoffmann: „Dies [die Fürbitte] scheint jedoch gerade an dieser Stelle durch die unmittelbar vorhergehenden Worte auf das zu Gott Kommen beschränkt zu werden, solange nämlich dieses währt durch Buße und Glaube."[1076] Man wird Hoffmann beistimmen müssen.

Das königliche Amt Christi.

Die Schrift offenbart die Tatsache, daß Christo, dem Erlöser der Menschen, auch die Herrschaft über die Menschen und das Universum übergeben ist. Die Schrift ist sehr beflissen, den univer-

1074) Bellarmin bei Quenstedt II, 1444: Sancti ex meritis praecedentibus impetrare possunt et sibi et aliis id, quod orando petunt.

1075) Feurborn, Calov bei Baier-Walther III, 127.

1076) Synopsis Theologiae, p. 540.

salen Charakter der Herrschaft Christi herauszustellen und jeden Gedanken an eine nur teilweise oder territorial beschränkte Herrschaft Christi abzuweisen: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου* (Matth. 11, 27); *πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* (Matth. 28, 18); *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* (Ps. 8, 7; Eph. 1, 22; 1 Kor. 15, 27); in dem, daß er ihm alles hat untertan, *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* (Hebr. 2, 8). Das *πάντα* wird spezialisiert Dan. 7, 13. 14 (alle Völker, Leute und Zungen), Ps. 8, 8. 9 (was sich auf der Erde, in der Luft und im Meer bewegt), Ps. 110, 2 (die Feinde Christi). Darin, daß Christo das All untertan ist und von ihm regiert wird, besteht das königliche Amt Christi (officium Christi regium).

Daß Christo diese Herrschaft nach beiden Naturen zukommt, nach der göttlichen Natur wesentlich, nach der menschlichen Natur mitgeteilterweise, aber mit Unterscheidung der Stände, ferner, daß Christus auch nach der menschlichen Natur nicht in absentia, sondern praesens im Universum herrscht — dies alles wurde ausführlich beim genus maiestaticum und apotelesmaticum sowie bei der Lehre von den Ständen dargelegt.

Es ist schriftgemäß, die Allherrschaft Christi nach der verschiedenen Beschaffenheit der Untertanen und der damit gegebenen verschiedenen Weise des Regierens[1077]) in das Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit einzuteilen. Die ungläubigen Menschen, die sein Evangelium nicht angenommen haben, sowie die abgefallene Engelwelt und die vernunftlosen Kreaturen, für die das Evangelium nicht da ist, regiert Christus mit seiner Allmacht (regnum potentiae); die gläubigen Menschen, welche das Evangelium von der Gnade (*τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος*, Apost. 20, 24) angenommen haben, regiert er durch sein geoffenbartes Wort in Gnaden (regnum gratiae); die Menschen, welche in diesem Leben Untertanen in seinem Gnadenreich waren, erfüllt er in jenem Leben mit seiner aufgedeckten Herrlichkeit (regnum gloriae). In diesem Sinne sagen die Dogmatiker: Regium Christi officium *triplex* est: regnum potentiae, gratiae et gloriae. In das Machtreich Christi gehört das ganze Universum, alle Geschöpfe als solche. Die Schriftaussagen hierfür wurden soeben angeführt: *οὐδὲν ἀνυπότακτον.* In das Gnadenreich gehören nur die Menschen, welche das Evangelium glau-

---

1077) Pro diversa ratione [Beschaffenheit] eorum, quos rex Christus sibi subiectos respicit et diversimode gubernat. (Baier III, 128.)

ben und durch den Glauben gerechtfertigt sind. Gnadenreich und **Kirche** Gottes auf Erden (ecclesia militans) sind Synonyma. Röm. 5, 1. 2: *Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, ... τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν;* Apost. 5, 14: *προσετίθεντο* (nämlich *τῇ ἐκκλησίᾳ*) *πιστεύοντες τῷ Κυρίῳ.* In den Ungläubigen, in den *υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, ist der Teufel *ὁ ἐνεργῶν*, Eph. 2, 2.[1078]) Das Reich der **Herrlichkeit** ist die ewige Fortsetzung des Gnadenreichs. **Nur** die Menschen, welche membra ecclesiae militantis waren (Röm. 8, 17), aber sie auch ganz **gewiß**, werden membra ecclesiae triumphantis sein, Röm. 5, 2: *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* In das Reich der Herrlichkeit gehören auch die heiligen Engel nach Hebr. 12, 22. 23 usw.[1079]) Es möge hier daran erinnert werden, daß man sich im Unterricht und in der öffentlichen Predigt nicht auf eine bloße Nennung der drei Reiche und eine skizzenhafte Beschreibung derselben zu beschränken, sondern bei der Behandlung dieses Gegenstandes — wie einer unserer Väter zu sagen pflegte — „alle Register zu ziehen" habe. Natürlich müssen es nicht **eigene** Register sein, sondern die Register der **Heiligen Schrift**, die hier ja in ihren Schilderungen so ausführlich ist. Insonderheit beschreibe man auch das regnum potentiae mit der in der Schrift gegebenen Spezialisierung und das regnum gloriae — ebenfalls auf Grund der Heiligen Schrift — also, „daß in den Christen die Lust erweckt wird, in den Himmel hineinzukommen".

Die Einheit der Reiche. Sowohl die **Einheit** als die **Verschiedenheit** der Reiche ist auf Grund der Schrift festzuhalten. Diese Reiche sind **ein** Reich, insofern Christus **der einige und alleinige HErr** in allen ist und sie vollkommen

1078) Es liegt keine sachliche Differenz vor, wenn die einen unter den alten lutherischen Lehrern das Gnadenreich nur über die Gläubigen, andere hingegen in gewisser Beziehung über alle Menschen sich erstrecken lassen. So **Quenstedt** (II, 384). Quenstedt vermischt damit nicht Naturreich und Gnadenreich nach der Weise derer, die Christi Gnadenreich sich auch auf ehrbare Heiden erstrecken lassen, sondern er will zum Ausdruck bringen, daß Gnade und Gnadenmittel universal sind: Imo extendit Messias regnum gratiae suae in totum terrarum orbem habitabilem. Nam sceptrum evangelicae potentiae e Zione emittens, Ps. 110, 3, longe lateque per universum mundum dominio admirabili derivavit.

1079) Die Herrschaft über die Verdammten bringen die Dogmatiker unter das regnum potentiae oder auch unter das regnum gloriae, quo alias *opposita* ad eandem facultatem referri solent. (Baier, l. c., p. 133.) Die Verdammnis wird als Kehrseite der *δόξασις* gefaßt.

einheitlich regiert, das heißt, nach seinem Willen und mit seiner göttlichen Macht und Majestät durchwaltet. Auf diese Einheit weisen sehr nachdrücklich Schriftaussagen wie Eph. 1, 21—23 hin: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς κτλ. — καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτόν* (et eundem, und ebendenselben) *ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ.* Diese Einheit sich gegenwärtig zu halten, ist von großer praktischer Wichtigkeit. Es ist nämlich eine überaus tröstliche Tatsache, daß Christo Sonne, Mond und Sterne, Luft, Feuer und Wasser, die Teufel und alle Feinde nicht minder unterworfen sind als seine Kirche und die heiligen Engel. Und was das einheitliche Regiment anlangt, so offenbart die Schrift klar und deutlich, daß Christus das Universum im Interesse des Gnadenreichs oder der Kirche regiert.[1080] Noch anders ausgedrückt: Der Sammlung und Erhaltung der Kirche muß alles im Himmel und auf Erden dienen. Die Reiche dieser Welt sind „ein Gerüst zum Bau der Kirche". Matth. 28, 18. 19: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin (*πορευθέντες οὖν*) und lehret alle Völker."[1081] Richtig erinnern die Dogmatiker auch daran, daß man die Reiche nicht also scheiden dürfe, als ob z. B. der Gebrauch der göttlichen Allmacht von dem Reich der Gnade und der Herrlichkeit ausgeschlossen sei. Beiderlei Reiche setzen vielmehr den allmächtigen König, der nach seiner göttlichen Natur wesentlich und nach seiner menschlichen Natur mitgeteilterweise allmächtig ist, voraus. Sehr klar lehrt die Schrift, daß die Sammlung und Erhaltung der Kirche, wie ein Werk der göttlichen Gnade, so auch der göttlichen Allmacht sei. Die göttliche Allmacht tritt in bezug auf die Kirche in Tätigkeit a. zur Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens in den einzelnen Gliedern der Kirche. Eph. 1, 19: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke"; 1 Petr. 1, 5: Wir werden „aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret zur Seligkeit"; die Macht des *ἰσχυρότερος* muß über den *ἰσχυρός* kommen, wenn jemand ein Glied in Christi Reich werden soll, Luk. 11, 21. 22; b. zum Schutz der Kirche nach

1080) Quenstedt: Regnum potentiae ad regnum gratiae est ordinatum. (Systema II, 383.)

1081) Röm. 8, 28: *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν* (das sind die Glieder der Kirche) *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.* Daß die Welt nur um der Kirche willen noch existiert, sagt Christus Matth. 24, 14. Dasselbe ist in bezug auf alle äußeren Ordnungen gesagt 1 Kor. 15, 24. 25. (Vgl. Luther z. St., VIII, 1166 ff.)

außen. Matth. 16, 18: „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." (Vgl. Luthers: „Ein' feste Burg.")

Die Verschiedenheit der Reiche. Es ist auch die Verschiedenheit der Reiche auf Grund der Schrift festzuhalten. So scheidet Christus sehr nachdrücklich sein Gnadenreich von den Reichen dieser Welt, wenn er Joh. 18, 36 sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden drob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von dannen" (*ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*). „Die Kirche Christi ist in der Welt, aber nicht von der Welt", das heißt: obwohl die Kirche in den Reichen dieser Welt ihre äußere Herberge hat (Joh. 17, 11. 15; 1 Tim. 2, 2 usw.), so hat sie doch nicht die Beschaffenheit der Reiche dieser Welt[1082] und wird nicht nach der Weise dieser Reiche gebaut und regiert. Die Reiche dieser Welt erhält Christus durch die Ordnung der weltlichen Obrigkeit und alles, was in dieses Gebiet gehört (äußere Rechtschaffenheit, äußere Gewalt, auch die elterliche Gewalt, überhaupt das Verhältnis von Überordnung und Unterordnung auf dem sozialen Gebiet); seine Kirche aber sammelt, erhält und regiert er durch sein Wort und die Sakramente. Allein durch diese Mittel, in welchen der Heilige Geist wirksam ist (Gnadenmittel), wirkt und erhält er in den Menschen den Glauben an das Evangelium. Dazu gibt er seine Gaben in der Kirche, und hat er insonderheit auch das öffentliche Predigtamt eingesetzt. (Diese Materie muß wieder bei der Lehre von der Kirche aufgenommen werden.[1083]) Alle, welche andere Kirchbaumittel als Wort und Sakrament anwenden wollen, handeln

---

1082) Phrasis „ex mundo" notat id, quod est *mundanae indolis*. (A. Osiander bei Baier III, 129.)

1083) Über die Frage, ob die Einsetzung (und die Verwaltung) des Predigtamtes zum prophetischen oder königlichen Amt zu rechnen sei, sollte man sich nicht ereifern, wie schon oben bemerkt wurde. Das Predigtamt gehört zu beiden Ämtern, weil Christus durch dasselbe in der Kirche lehrt und eo ipso regiert. Viel wichtiger ist, festzuhalten, daß Christus der einzige Lehrer und Regent in seiner Kirche ist, weil die Prediger lediglich als causa *ministerialis* in Betracht kommen, das heißt, kein eigenes, sondern nur Christi Wort zu verkündigen haben. 1 Petr. 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ*. Matth. 28, 20. Weder lehren noch regieren sollen die Prediger die Kirche aus ihrem eigenen Kopfe. Luther ermahnt daher alle Prediger zum fleißigen Studium der Schrift, insonderheit der Pastoralbriefe, „auf daß nicht not sei, aus eigenem Menschendünkel die Christen zu regieren". (E. A. 63, 148.)

wider Christi Befehl und sind ausnehmende Toren, da sie mit den selbsterwählten Mitteln die Kirche doch nicht bauen, sondern nur zerstören. — Aber nicht nur Weltreich und Gnadenreich sind nach der Schrift zu scheiden. Auch das Gnadenreich, das in einer Reihe von Schriftstellen mit dem Reich der Herrlichkeit zu einer Einheit verbunden ist (Joh. 5, 24; 3, 36; Kol. 3, 3; Gal. 4, 26; Matth. 4, 17 usw.), wird in einer andern Reihe von Schriftstellen vom Reich der Herrlichkeit scharf geschieden. So z. B. 1 Joh. 3, 2: *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα;* Röm. 8, 24. 25: *τῇ γὰρ ἐλπίδι* (mit dem Ton auf *ἐλπίδι*) *ἐσώθημεν.* Der gewaltige Unterschied zwischen den beiden Reichen besteht a. in der Weise des Erkennens der göttlichen Dinge. Im Gnadenreich wird alles Erkennen durch das Wort und den Glauben vermittelt (cognitio abstractiva), während im Reiche der Herrlichkeit das Schauen Platz greift (cognitio intuitiva). 1 Kor. 13, 12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort (*ἐν αἰνίγματι*), dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*). Vgl. V. 9. 10. Und es ist von großer praktischer Wichtigkeit, diesen Unterschied streng festzuhalten. Die Versuche, schon in diesem Leben über das Wort und den Glauben hinauszukommen und im Schauen zu wandeln, sind eine ergiebige Quelle der Irrlehre, so z. B. des Calvinismus einerseits und des Synergismus andererseits sowie der ganzen modernen Konstruktionstheologie. Der gewaltige Unterschied zwischen dem Reich der Gnade und der Herrlichkeit besteht b. in dem verschiedenen äußeren Zustand der Glieder dieser Reiche. Im Gnadenreich ist nur Niedrigkeit, Kreuz und Trübsal zu erwarten; erst im Reich der Herrlichkeit wird die Niedrigkeit in Herrlichkeit verwandelt, Apost. 14, 22: *διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Wenn irgend etwas, so ist dies klar durch die Schrift bezeugt.[1084] Wer in dieser Beziehung das Reich der Herrlichkeit und der Gnade vermischt, verkehrt die Hoffnung der Christen und gerät auf chiliastische Träume.

Das königliche Amt Christi als Glaubensartikel. Die Existenz des dreifachen Reiches Christi ist ein Glaubensartikel und daher auf Grund der Heiligen Schrift immerfort aufs fleißigste einzuschärfen. Was das Machtreich be-

1084) Phil. 3, 20. 21: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει κτλ.* Die Ruhe (*ἄνεσις*) kommt *ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις — ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, 2 Theff. 1, 5—10; Matth. 5, 10—12; Röm. 8, 18 ff.

trifft, so sind zwar seine Objekte sichtbar, wenigstens zum Teil, aber wir sehen Christi Herrschaft über dieselben nicht. Hebr. 2, 8: „Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm alles untertan sei." Christi Allherrschaft ist dem natürlichen Auge verborgen. Es hat vielmehr oft das Ansehen, „als ob nicht Christus, sondern der Teufel im Regiment sitze".[1085] Aber gerade darum schärft die Schrift so gewaltig und mit Schilderungen, die ins einzelne gehen (Engel und Teufel, die Feinde Christi, die vernunftlose Kreatur usw.), das regnum potentiae Christi ein, damit wir es zu unserm Trost glauben. — Was das Gnadenreich betrifft, so sind zwar die Mittel hörbar und sichtbar, durch welche Christus sich dieses Reich sammelt und erhält, nämlich die Gnadenmittel. Aber das Reich selbst ist unsichtbar; es ist inwendig in den Herzen der Menschen, die durch Wirkung des Heiligen Geistes an Christum glauben, Luk. 17, 20. 21: *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν;* 1 Petr. 2, 5: *οἶκος πνευματικός*. Aber die Schrift bezeugt es, daß auf Erden allezeit eine christliche Kirche sein und bleiben werde trotz der Opposition des Teufels (Matth. 16, 18), der Irrlehrer (2 Tim. 2, 17—19) und der Welt (Joh. 16, 33), und auf Grund der Schriftzeugnisse glauben wir die Existenz der Kirche. — Was das Reich der Herrlichkeit betrifft, so gilt das Wort: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden", 1 Joh. 3, 2. Das Reich der Herrlichkeit bildet den Gegenstand der Hoffnung (*ἐλπίς*) der Christen, dessen sie in Geduld (*δι' ὑπομονῆς*) zu warten haben, Röm. 5, 2; 8, 24. 25. Nach der Schrift gehört es zur rechten Gestalt eines Christenlebens hier auf der Erde, daß der Blick der Christen beständig auf das Reich der Herrlichkeit gerichtet sei. Die an Christum gläubig geworden sind, charakterisiert die Schrift als *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* am Ende der Welt, 1 Kor. 1, 7. 8. Daher hat ein Diener der Kirche, wie bereits oben erinnert wurde, das Reich der Herrlichkeit nicht bloß am Schluß der öffentlichen Predigten im Vorbeigehen zu erwähnen, sondern auf Grund der vielen Schriftstellen, die vom ewigen Leben handeln, ausführlich zu behandeln und vor Augen zu stellen, damit der Christen tägliches Leben ein Leben in der Christenhoffnung sei, zum Trost in der Trübsal und zur Erweckung und Erhaltung des himmlischen Sinnes.[1086]

1085) Vgl. Luther zu Ps. 129. (St. L. IV, 2016.)

1086) Hierher gehören Schriftabschnitte wie Röm. 5, 2—11; 8, 17—39.

Irrlehren. An Christi königlichem Amt vergreifen sich I. alle nestorianisierenden Irrlehrer. Diese halbieren Christum als König, indem sie seine menschliche Natur von der allgegenwärtigen Herrschaft im Machtreich und Gnadenreich ausschließen. So die Römischen, die Reformierten und die reformierten Sekten. Dies ist ausführlich dargelegt bei der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften. II. Die modernen Kenotiker. Diese schließen Christum nach der göttlichen Natur dadurch vom königlichen Amt aus, daß sie ihn im Stande der Erniedrigung auch nach der göttlichen Natur ohne Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit sein und somit auch während dieser Zeit vom Weltregiment zurücktreten lassen. Der Sohn Gottes soll nach der göttlichen Natur auf die „göttliche Seins- und Wirkungsweise" verzichtet haben, wiewohl der Sohn Gottes deutlich das Gegenteil bezeugt. Dies ist ausführlich dargelegt bei der Lehre von den Ständen Christi. III. Die Subordinatianer. Diese lassen Christum nach der göttlichen Natur dem Vater untergeordnet („Gott im zweiten Sinne des Worts") sein. Damit hängt es denn auch zusammen, daß sie dem Sohne Gottes im Reiche der Herrlichkeit die Herrschaft nehmen. Zur Sache ist hier festzuhalten: Die Schrift schreibt Christo einerseits ein ewiges Herrschen zu, Luk. 1, 33; Eph. 1, 21. Andererseits redet sie von einer Überantwortung des Reiches an den Vater am Jüngsten Tage, 1 Kor. 15, 24. Diese Überantwortung des Reiches ist der Sache nach die Verwandlung des zeitlichen Reiches, in dem Christus verborgenerweise durchs Wort und durch äußere Mittel regiert hat, in das ewige Reich, welches von der aufgedeckten, den drei Personen gemeinsamen göttlichen Herrlichkeit durchstrahlt wird. Daher heißt es 1 Kor. 15, 28 nach der Überantwortung des Reiches auch nicht: „auf daß der Vater (ὁ πατήρ) sei alles in allen",[1087] sondern: „auf daß Gott (ὁ θεός) sei alles in allen".[1088] IV. Alle diejenigen, welche in irgendeiner

1087) So deutete einst Kahnis die Worte im Interesse seines Arianismus um. (Dogmatik[1] III, 208.)

1088) Nicht die „Älteren" haben hier „Dogmatik eingelegt", wie Meyer zur Stelle meint, sondern die Neueren, Meyer inklusive, legen hier ihre subordinatianische Dogmatik ein. Die subordinatianische Deutung der Worte τότε καὶ ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα widerlegt sich selbst, weil die Worte von einem Untertanwerden handeln, das erst nach dem Jüngsten Tage eintritt, während doch der Subordinatianismus auf ein vorher bestehendes Wesensverhältnis lautet. In bezug auf das

Form Menschenherrschaft in der Kirche aufrichten wollen. Die Kirche ist eine strenge Monarchie (Matth. 23, 8: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder"), in

---

Geben und Zurückgeben des Reiches redet die Schrift so: Vor dem Jüngsten Tage hat der Vater *πάντα* dem Sohn übergeben (Matth. 11, 27), und zwar so vollständig, daß der Vater auch niemand richtet (Joh. 5, 22) und das Weltgericht *ἐν ἀνδρί*, durch einen Mann, vollzieht (Apost. 17, 31). Am Jüngsten Tage übergibt der Sohn wieder *τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί* (1 Kor. 15, 24). Wie aber die vor dem Jüngsten Tage statthabende Übergabe des Reichs an den Sohn das trinitarische Verhältnis völlig intakt läßt in bezug auf das göttliche Sein und Wirken (vgl.: *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, Joh. 10, 30; *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, Joh. 1, 18; *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ πατὴρ ἐν ἐμοί*, Joh. 14, 11; *ἃ ἂν ἐκεῖνος* [der Vater] *ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*, Joh. 5, 19), so hat natürlich auch die am Jüngsten Tage stattfindende Rückgabe des Reichs an den Vater rein nichts mit dem trinitarischen Verhältnis zu tun. Alle diejenigen, welche die in der Schrift so klar bezeugte numerische Einheit des göttlichen Wesens und Wirkens im Vater, Sohn und Heiligen Geist leugnen und von einer Änderung des trinitarischen Verhältnisses durch die Menschwerdung des Sohnes reden können, sind durch ihre unchristliche „Dogmatik" so voreingenommen, daß sie an Stellen wie 1 Kor. 15, 24—28 nicht auslegen, sondern nur einlegen können. Sie haben ihren Standort außerhalb des christlichen, ja auch außerhalb des natürlichen Gottesbegriffs, wie schon früher wiederholt dargelegt wurde. Sie tappen vollständig im Dunkeln. An unserer Stelle übersehen sie, daß der Apostel ausdrücklich die Übergabe des Reiches als ein Abtun aller Herrschaften, Gewalten und Kräfte beschreibt (V. 24) und dementsprechend die neue Ordnung der Dinge positiv dahin bestimmt, daß „Gott (*ὁ θεός*) sei alles in allen" (V. 28). Daher werden wir es wohl bei Luthers und Melanchthons Auslegung bleiben lassen müssen: Vor dem Jüngsten Tage herrscht Christus, dem alles übergeben ist, mit göttlicher Gewalt (Matth. 28, 18 usw.), aber unsichtbar, durch Mittel, durch einen Herrschaftsapparat. Nach dem Jüngsten Tage ist dieser Herrschaftsapparat abgetan, und die klare Gottheit durchdringt unmittelbar alles. Melanchthon (bei Meyer): Deus . . . *immediate* se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, iustitiam et laetitiam. (Luthers ausführliche Erklärung zu 1 Kor. 15, 24 ff. St. L. VIII, 1166 ff.) Meyer selbst sagt auch schließlich das Richtige den Worten nach: „damit Gott das einzige und unmittelbare allbestimmende Prinzip in allen Mitgliedern des bisher von Christo beherrschten Reiches sei". Was die Subordinatianer vom sachlich richtigen Verständnis der Stelle abhält, ist der Umstand, daß sie a priori den Sohn Gottes nicht für den einen wahren Gott, sondern für einen untergeordneten, *ἕτερος θεός* halten. Was das Untertansein des Sohnes nach dem Jüngsten Tage betrifft, so bezieht es sich nicht auf den Sohn in seinem Trinitätsverhältnis, wonach er mit dem Vater eins, der Vater in ihm und er im Vater, im Schoße des Vaters ist und in numerischer Einheit mit dem Vater wirkt, sondern auf den Sohn, insofern er eine Einheit mit der Kirche bildet, die allerdings auch nach dem Jüngsten Tage unter

welcher Christus allein durch sein Wort regieren will. Das von Christo gestiftete Predigtamt hat lediglich die Gewalt des Wortes Gottes, das heißt, es kann nur gebieten, was in Gottes Wort geboten ist. Die Dinge, welche in Gottes Wort nicht geboten sind (die Mitteldinge), ordnen die Christen selbst durch gegenseitiges Übereinkommen. Den entsetzlichsten Eingriff in Christi königliches Amt haben wir im Papsttum (Antichrist *κατ' ἐξοχήν*, 2 Thess. 2, 4). Aber gegen Christi Alleinherrschaft in der Kirche setzen sich auch a. insgemein alle falschen Lehrer, insofern sie eigenes Wort in der Kirche zur Geltung zu bringen suchen (daher *ἀντίχριστοι* genannt, 1 Joh. 2, 18); b. alle protestantischen Kirchengemeinschaften mit romanisierenden Tendenzen, insofern sie de iure oder de facto die Gewissen der Christen einem Kirchenregiment über Gottes Wort hinaus unterwerfen wollen. So nicht nur reformierte Sekten, sondern auch alle romanisierenden Lutheraner und die Staatskirchler.[1089] V. Alle diejenigen, welche Weltreich und Gnadenreich, resp. Kirche und Staat, vermischen. Hierher gehören, a. die aus der Kirche ein weltliches Reich machen, indem sie die Kirche anstatt durch Gottes Wort mit allerlei irdischen, den Reichen dieser Welt angehörigen Mitteln (äußere Gewalt, natürliche Moral, Kultur usw.), bauen wollen und eo ipso der Kirche ihren eigentümlichen Charakter nehmen; b. die aus dem Staat ein geistliches Reich zu machen trachten, indem sie den Staat anstatt aus der Vernunft mit Gottes Wort, nach „christlichen Grundsätzen“ usw. regieren wollen; c. die alten und neuen Irrlehrer, welche von einer Gnadenwirkung des Heiligen Geistes

---

Gott bleibt. Eine genauere Vorstellung hiervon (nämlich von dem unum corpus mysticum Christi und der Kirche vor und nach dem Jüngsten Tage) ist uns in diesem Leben versagt, weil die nähere Schriftoffenbarung fehlt. Richtig versteht Gerhard (nach Prüfung einer Anzahl Auslegungen) das Untertansein de subiectione *corporis mystici*. Gerhards Begründung zeugt von genauer Beobachtung des Sprachgebrauchs der Schrift: Scriptura enim duplex corpus Christo tribuit, *personale*, quod in *Λόγου ὑπόστασιν* assumsit, et *spirituale sive mysticum*, quod spiritus sui vinculo sibi copulavit, cuius corporis membra sunt omnes vere credentes. De hoc mystico corpore apostolus proprie loquitur, quando Christum Patri suo in die novissimo *subiiciendum* asserit. (De iud. extremo, § 112.) Wegen des Zusammenschlusses des Sohnes mit der Kirche in dem einen corpus mysticum heißt die Kirche 1 Kor. 12, 13 geradezu Christus selbst (*ὁ Χριστός*), und von Christo heißt es in derselben Beziehung 1 Kor. 3, 23: Christus ist Gottes, *Χριστὸς δὲ θεοῦ*.

1089) Vgl. die ausführliche Darlegung in meinem Vortrag „Kirche und Kirchenregiment“, Delegatensynode 1896. Bericht, S. 33 ff.

außerhalb der Gnadenmittel träumen, die Heiden ohne Evangelium selig werden lassen usw. und dadurch Natur und Gnade, Machtreich und Gnadenreich vermischen. So von Neueren auch Hofmann.[1090]) VI. Die Chiliasten. Das tausendjährige Reich der Chiliasten gehört weder in das Gnadenreich noch in das Ehrenreich, sondern ist eine Karikatur von beiden; es gehört in das Reich der Phantasie. Es verkehrt die Hoffnung der Christen, indem es dieselbe anstatt auf die ewige Herrlichkeit im Himmel (1 Kor. 1, 7; Phil. 3, 20. 21; Joh. 17, 24 usw.) auf eine erträumte Herrlichkeit hier auf Erden richtet. Weiteres bei der Lehre von der Kirche. VII. Alle modernen Bekämpfer der satisfactio vicaria sind eo ipso Bekämpfer des Reiches Christi, weil die Kirche Christi auf Erden die Gemeinschaft derer ist, die das Evangelium glauben, das ist, die Botschaft von der Erlösung (ἀπολύτρωσις, Loskaufung), die durch Christum geschehen ist. Nach den Bekämpfern der stellvertretenden Genugtuung sammelt und erhält Christus sein Reich nicht durch das Evangelium und durch Erzeugung und Erhaltung des Glaubens vermittelst des Evangeliums und an das Evangelium, sondern durch Anregung einer „religiös-sittlichen Umgestaltung der Menschheit". Die am weitesten links Stehenden definieren Christi Reich rein heidnisch als die Verbindung der Menschen unter reinen Tugendgesetzen, die als Gottes Gebote dargestellt werden, wie zum Beispiel Kant. (Luthardt, Dogmatik, S. 271.) Ebenso Ritschl und Adolf Harnack. Nach Ritschl ist das Reich Gottes „die Gemeinschaft des sittlichen Handelns aus dem Motiv der Liebe". (Rechtf. u. Versöhnung III, 274.) Nach Adolf Harnack „gehört nicht der Sohn, sondern allein der Vater in das Evangelium", und ist das Evangelium „die Anweisung für die rechte Lebensführung". (Wesen des Christentums, S. 91. 92.) So alle Unitarier, die bei der Leugnung der Gottheit Christi alle drei Reiche Christi leugnen, wenn sie auch ihr Reich der durch Christum angeregten „rechten Lebensführung" regnum gratiae nennen.[1091]) Kirn kann als ein Durchschnittsrepräsentant

1090) Schriftbeweis 2, I, 570 f. Vgl. die ganze Antithese bei Baier II, 201 f.

1091) So Nitzsch-Stephan (a. a. O., S. 561): „Endlich als König hat sich Christus erwiesen durch Begründung seines Gemeinwesens und Erteilung von (zu bleibender Geltung bestimmten) Gesetzen für dieses. Aber nur das Innere des Menschen ist das unmittelbare Gebiet seiner Herrschaft. Begonnen hat sie nicht erst nach seiner Erhebung über die Erde. Übrigens beschränkt sie sich im wesentlichen auf das regnum gratiae. Sollte dem Logos zugleich das regnum potentiae (Macht über die Welt nach Art der allgemeinen göttlichen Regierung)

sentant der „positiven" modernen Theologie gelten, wenn er von der Versöhnung mit Beziehung auf die geschichtliche Sammlung der Kirche sagt: „Die Versöhnung ist geschichtlich vollendet, sofern Christi vollbrachtes Werk die Begnadigung der Sünder für immer sittlich ermöglicht und verbürgt" (Garantietheorie); „sie ist aber zugleich ein fortgehender Prozeß, sofern die einmal geschehene Heilsstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen. Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Heilswerk mitgesetzt, und diese seine wirksame Kraft ist mit begründend für seinen Wert vor Gott." (Dogmatik, S. 118.) Das ist sachlich genau die römische fides caritate sive operibus formata und in Anwendung auf die christliche Kirche auf Erden die völlige Zerstörung derselben; denn *κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε· τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* (Gal. 5, 4). Daß es nach Preisgabe des regnum gratiae auch kein regnum gloriae gibt, versteht sich von selbst.

Schlußbemerkung.

Die ganze Lehre von Christi Werk läßt sich in ihren Hauptpunkten so zusammenfassen: *Christus in seinem prophetischen Amt ist der einzige Lehrer der Menschen zur Seligkeit.* Alle Lehre, die in der Kirche und von der Kirche verkündigt wird und doch nicht Christi Wort ist, ist Pseudoprophetentum. *Christus in seinem hohepriesterlichen Amt ist der einzige Versöhner der Menschen, der durch seine stellvertretende Genugtuung alle Menschen vollkommen mit Gott versöhnt hat.* Alle Versöhnung, die die Menschen noch mit eigenem Werk zustande bringen wollen, ist Pseudoversöhnung. *Christus in seinem königlichen Amt ist, wie der HErr der ganzen Welt, so insonderheit das einige Haupt seiner Kirche, die er als Alleinherrscher durch sein Wort regiert.* Alle Regierung der Kirche, die nicht mit Christi Wort geschieht, sondern die Gewissen der Christen auch an Menschenwort bindet, ist Pseudoregierung.

---

zugeschrieben sein, so wäre das Ausdruck eines Wissens ohne christlich-religiöse Bedeutung. Der Fleischgewordene hat es jedenfalls nicht beansprucht. Nur vermöge seines Gebotes, die Welt in das Gebiet der Erlösung hineinzuziehen, hat er mittelbar auch eine Macht über die Welt ausüben wollen. Auch die Lehre vom regnum gloriae ist zu beseitigen. Potentia und gloria sind nur Attribute des regnum gratiae."

Die Aneignung des Heils.

Zusammenfassende Darstellung.

Es kommt wenig darauf an, ob man die Art und Weise, wie der Mensch des von Christo erworbenen Heils teilhaftig wird, „Heilsaneignung“ (applicatio salutis a Christo acquisitae), „Heilsweg“ (via salutis, ratio consequendi salutem), „aneignende Gnade des Heiligen Geistes“ (gratia Spiritus Sancti applicatrix), „Heilsordnung“ (ordo salutis) oder sonstwie nennt. Alle diese Ausdrücke wurden und werden je nach dem Standpunkt derer, die sie gebrauchten, in richtigem oder falschem Sinne verwendet. Es kommt alles darauf an, daß die Sache, um die es sich handelt, aus der Schrift genommen und nicht nach menschlicher Meinung konstruiert wird. Vor allen Dingen gilt es festzuhalten, worin nach der Schrift eigentlich das „Heil“, das durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommen ist, bestehe. Wie das „Unheil“ der Menschen darin besteht, daß sie ihrer Sünden wegen durch Gottes fordernde und strafende Gerechtigkeit „Kinder des Zorns“ sind, so besteht das „Heil“ oder die Rettung der Menschen darin, daß durch Christi stellvertretende Genugtuung voll und ganz Gnade, das ist, Vergebung der Sünden, für sie vorhanden ist. Und die Aneignung des Heils vollzieht sich nun in der Weise, daß die in Gottes Herzen vorhandene Vergebung der Sünden von seiten Gottes den Menschen durch das Evangelium dargeboten und von seiten des Menschen durch den Glauben in Empfang genommen wird. Die Erkenntnis des Heils, die *γνῶσις σωτηρίας*, auf seiten des Menschen besteht in der Erkenntnis der Vergebung der Sünden.[1092] Alles kommt nun bei der Darstellung der „Heilsaneignung“ darauf an, daß der Glaube allein (sola fides) als Aneignungsmittel der Vergebung der Sünden festgehalten werde. Weder was dem Glauben im Menschen vorhergeht (die Reue, contritio), noch was dem Glauben folgt (unio mystica, Heiligung und gute Werke usw.), darf dem Glauben als Aneignungsmittel der Vergebung der Sünden koordiniert oder mit ihm verbunden werden. Geschieht dies, so wird die ganze christliche Heilsordnung verkehrt und in eine Unheilsordnung verwandelt. Mit Recht erinnert die Konkordienformel (S. 618, 38), es müsse „getrieben“ werden, „daß das Amt und die Eigenschaft des Glaubens allein bleibe, daß er allein und

---

1092) Luk. 1, 77: *δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ* (scil. *τοῦ Κυρίου*) *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν*.

sonst nichts anderes sei das Mittel oder Werkzeug, damit und dadurch Gottes Gnade und Verdienst Christi in der Verheißung des Evangelii empfangen, ergriffen, angenommen, und appliziert und zugeeignet werde, und daß von demselbigen Amt und Eigenschaft solcher Applikation oder Zueignung die Liebe und alle andern Tugenden oder Werk' ausgeschlossen werden". Diese Ausscheidung der „Erneuerung, Heiligung, Tugende oder gute Werk'" von der „Applikation oder Zueignung" der Vergebung der Sünden gehört zu dem ordo, der inter fidem et bona opera, inter iustificationem et renovationem seu sanctificationem conservandus est (S. 619, 40). Positiv legt die Konkordienformel den ordo so dar: „Erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird; danach, wenn die Person gerechtfertigt ist (iam est iustificata), so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werk' folgen" (619, 41).

Dies führt uns schon zur Darstellung der Heilsaneignung in ihren einzelnen Teilen. Wir bieten diese Darstellung zunächst in einem Überblick. Die Erfahrung hat uns gelehrt, daß dieser modus docendi vorteilhaft ist. Der Lehre von der Heilsaneignung, sofern sie nicht konstruiert, sondern aus der Schrift genommen wird, ist ein fester, innerer — wir möchten sagen mathematisch-genauer — Zusammenhang eigen.[1093] Dieser Zusammenhang wird aber leicht in den Hintergrund gedrängt, wenn die einzelnen Teile sofort in dem Umfange behandelt werden, der durch das Auftreten des vielgestaltigen Irrtums leider notwendig geworden ist. Dem „Überblick" fügen wir auch eine beschränkte Anzahl kirchlicher Zeugnisse und Termini bei.

Es ist auszugehen von der objektiven Versöhnung oder Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt. Alles, was die Schrift von der Heilsaneignung lehrt, gründet sie auf die rückwärts liegende, geschichtlich abgeschlossene Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung die Menschenwelt mit sich selber versöhnt hat. Diese Versöhnung besteht, wie wir sahen, nicht in einer Sinnesänderung auf seiten der Menschen, sondern in einer Sinnes-

1093) Auf diesen Zusammenhang hat Karl Hase (Hutt. redivivus 6, S. 273) hingewiesen, wenn auch in der Darstellung desselben Ungehöriges mit unterläuft.

änderung auf seiten Gottes[1094]) in der Weise, daß Gott bei sich, „vor seinem göttlichen Forum", an die Stelle des Zornes über die Sünde der Menschen die Vergebung ihrer Sünden treten ließ, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, δι' ἑνὸς δικαιώματος ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.*[1095]) Die Versöhnung ist auch, wie ebenfalls dargelegt wurde, eine vollständige — extensiv und intensiv vollkommene —, weil wir weder den Begriff *κόσμος* (2 Kor. 5, 19) und *πάντες ἄνθρωποι* (Röm. 5, 18) noch den Begriff *οὐ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα* und *δικαίωσις* (a. a. O.) einzuschränken ein Recht haben. Es ist in diesen Schriftaussagen nicht bloß von einem neuen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen die Rede,[1096]) sondern ganz ausdrücklich von einem Tun Gottes in bezug auf die Menschen, nämlich von dem Tun Gottes, wonach er den Menschen ihre Sünden nicht zurechnete, ihnen die Sünden vergab, sie in seinem Herzen rechtfertigte. Das ist der Sinn der objektiven Versöhnung, wie sie 2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 18. 19; 5, 10; 4, 25 gelehrt ist.

Die Tatsache der geschehenen Versöhnung der Welt mit sich selbst behält Gott nicht für sich, sondern gibt er den Menschen kund. Er tut dies zwar nicht unmittelbar, durch eine heimliche Wirkung, Träume, Erscheinungen usw., wohl aber durch sein Wort von der Versöhnung oder durch das Evangelium. Auf den Bericht von der Tatsache der Versöhnung (2 Kor. 5, 19) folgt unmittelbar die Angabe des Modus der Kundmachung in den Worten: *καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*, und die Kirche hat den Befehl: „Zion, du Predigerin, steige auf einen hohen Berg! Jerusalem, du Predigerin, hebe deine Stimme auf mit Macht!" *Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.*[1097]) Das Evangelium wird daher auch näher charakterisiert als *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης*, und seine Verkündiger heißen *οἱ εὐαγγελιζόμενοι εἰρήνην.*[1098]) Sodann sollte hier sofort hinzugefügt werden,

---

1094) Daß die Schrift unser Eingehen auf diese „Anthropopathie" fordert, wurde bereits dargelegt S. 438 f. Vgl. auch die ausführliche Darlegung über die voluntas antecedens und consequens S. 38 ff.

1095) 2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 18.

1096) Diese Abschwächung „des geschichtlichen Werkes Christi" zieht sich durch die ganze Darstellung der modernen „positiven" Theologen hindurch.

1097) Jes. 40, 9; Mark. 16, 15; Matth. 24, 14; Jes. 49, 6 usw.

1098) Apost. 20, 24; Eph. 6, 15; Röm. 10, 15. *Χάρις* bezeichnet natürlich die gnädige Gesinnung Gottes um Christi willen, favorem Dei, die Vergebung

daß auch Taufe und Abendmahl zum Evangelium gehören, nämlich Medien der Darbietung der durch Christi Versöhnungswerk vorhandenen Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung sind. Die Taufe geschieht ja *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Apost. 2, 38), und auch im Abendmahl gibt Christus seinen Leib und sein Blut als dahingegeben (*διδόμενον*) und vergossen (*ἐκχυνόμενον*) *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Luk. 22, 19. 20; Matth. 26, 26—28). Apologie: Idem effectus est verbi et ritus (nämlich der Sakramente). — Certo enim debent statuere corda, cum *baptizamur*, cum *vescimur corpore Domini*, quod vere *ignoscat* nobis Deus propter Christum.[1099] Alle andern Wirkungen, die den Sakramenten noch zugeschrieben werden, kommen ihnen zu, weil sie Medien der Sündenvergebung sind, wie später im Gegensatz zu Irrtümern noch darzulegen ist. Auch daran ist hier noch zu erinnern, daß das Evangelium **in jeder Form der Bezeugung**, als gesprochenes, gelesenes, im Herzen bewegtes usw.,[1100] Medium der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist. **Wo** immer und **wie** immer das Wort von der geschehenen Versöhnung an die Menschen herankommt, da kommt Gottes Sündenvergebung oder Rechtfertigung an die Menschen heran. In diesem Sinne nennen wir das Wort des Evangeliums und die Sakramente **Gnadenmittel**, media communicationis remissionis peccatorum sive iustificationis *ex parte Dei*. Wie die geschehene Versöhnung eine **objektive**, von der Gesinnung der Menschen unabhängige ist, so haben auch die Gnadenmittel objektive, von der menschlichen Gesinnung und Stimmung unabhängige Geltung.[1101]

Doch so gewiß es ist, daß die Gnadenmittel durchaus objektive, von dem subjektiven Zustand des Menschen *unabhängige Geltung* haben, das heißt, ohne Unterschied allen Menschen, an die sie herankommen, die Nichtzurechnung der Sünden oder die Rechtfertigung **darbieten** (media gratiae sunt media *oblativa* sive *dativa* ex parte Dei), so gewiß ist es auch, daß Gott die dargebotene Ver-

---

der Sünden, die Rechtfertigung, die Absolution. Ebenso bezeichnet die verkündigte *εἰρήνη* den objektiven Frieden, den Gott durch Christum mit der Welt gemacht hat und als vollendete Tatsache der Welt durch das Evangelium kundtut.

1099) S. 202, 5; S. 202, 4. — S. 173, 42: Sacramenta sunt signa Novi Testamenti, hoc est, signa *remissionis peccatorum*.

1100) Joh. 5, 38. 39. 46. 47 usw.

1101) **Luther**: „Ein König gibt dir ein Schloß; nimmst du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern du hast dich betrogen, und ist deine Schuld; der König hat's gewiß gegeben." (St. L. XIX, 946 f.)

gebung der Sünden vom Menschen geglaubt und so durch den Glauben angeeignet haben will. Die Schrift gibt nirgends den Gedanken an die Hand, der in alter und neuer Zeit manchen gefallen hat, daß Menschen auf Grund der allgemeinen Weltversöhnung auch ohne Glauben an das Evangelium Vergebung ihrer Sünden haben und selig werden könnten. Im Gegenteil fügt die Schrift zu den Worten: „Predigt das Evangelium aller Kreatur!" sofort hinzu: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." So ist der Satz schriftgemäß: Fides ex parte hominis ad salutem consequendam *necessaria* est.[1102]

So kommt denn hinsichtlich der Heilsaneignung alles darauf an, daß im Menschen der Glaube an das Evangelium entstehe. Auf die Frage, woher dieser Glaube komme, antwortet die Schrift: Der Glaube ist weder ganz noch teilweise ein Produkt des Menschen, weil jeder natürliche Mensch dem Evangelium nicht nur völlig verständnislos (*οὐ δύναται γνῶναι*), sondern auch feindselig gegenübersteht (*μωρία αὐτῷ ἐστιν*), 1 Kor. 2, 19. Der Glaube ist in jedem Falle ganz göttliche Wirkung: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*),[1103] und zwar göttliche Wirkung durch das Evangelium selbst. Das Evangelium, „das Wort vom Glauben" (*τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως*, Röm. 10, 8), ist ein Wort, das sich selbst Glauben oder Anerkennung verschafft: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, Röm. 10, 17. Und Christus bezeugt im hohepriesterlichen Gebet, daß alle Glieder der Kirche bis an den Jüngsten Tag durch der Apostel Wort (*διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*) an ihn glauben werden (Joh. 17, 20). Über diese wunderbare Eigenschaft des Wortes, daß es sich selbst Anerkennung verschafft, gibt uns die Schrift aber noch näheren Aufschluß. Zwar ist die Predigt von einem gekreuzigten Heiland den Juden *σκάνδαλον* und den Griechen *μωρία*

1102) Luther z. St. (St. L. XI, 980): „An diesen Worten ist freilich kein Zweifel noch Mangel: ‚Wer da glaubet, der wird selig' usw., daß schon die Hölle zugeschlossen, der Himmel offen, ewiges Leben und Freude da ist; aber da fehlet's noch am ersten Stück, daß du nicht der Mann bist, der da heißt, qui credit, ein Glaubender, oder je noch schwächlich bist." A. C. XIII: Itaque utendum est sacramentis ita, *ut fides accedat*, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.

1103) Luther: „Wenn Gott den Glauben schafft im Menschen, so ist es je ein so groß Werk, als wenn er Himmel und Erden wieder schaffete." (Zu 1 Petr. 1, 5. St. L. IX, 972.)

(1 Kor. 1, 23). Aber der Heilige Geist ist in dieser Predigt wirksam. Christus hält seine Zusage, daß der von ihm gesandte Heilige Geist ihn — Christum — verklären werde (ἐμὲ δοξάσει). So stellte sich auch, wie wir aus Paulus' Bericht wissen, die Sache praktisch in Korinth. Als der Apostel in Korinth ohne Aufwand von Rhetorik (οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου) und wissenschaftlicher Beweisführung (οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις) JEsum Christum, den Gekreuzigten (Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον), predigte, da vollzog sich solche Predigt „in Erweisung des Geistes und der Kraft" (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως)[1104] mit dem beabsichtigten Resultat, daß der Glaube der Korinther nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft beruhe. Die Sachlage ist demnach diese: Dadurch, daß Gott die Gnade oder die Vergebung der Sünden durch das Evangelium darbietet, wirkt er auch durch dasselbe Evangelium im Herzen der Menschen den Glauben an das Evangelium. Die Gnadenmittel sind nicht bloß instrumenta oblativa sive dativa, sondern auch zugleich instrumenta *operativa* sive *effectiva*. Als media dativa ex parte Dei *gignunt* fidem sive medium ληπτικόν ex parte hominis.[1105] Die so oft aufgeworfene Frage, wie zu predigen sei, damit Glaube ent-

1104) Richtig Meyer: „Paulus meint den Heiligen Geist (V. 10 ff.) und die in demselben sich mitteilende" (besser: wirksame) „Gotteskraft (V. 5; 2 Kor. 4, 7; 1 Thess. 1, 5), welche durch seine Vorträge auf die Gemüter, sie von deren Wahrheit überführend, einwirkten — das testimonium Spiritus Sancti internum." Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes ist vorhanden durch die Wirkung des Glaubens.

1105) A. C. V: Per verbum et sacramenta tanquam per *instrumenta* donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando est visum Deo, in iis, qui audiunt evangelium. . . . Damnant [ecclesiae apud nos] Anabaptistas et alios, qui sentiunt, Spiritum Sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera. Nebenbei bemerkt: Das vielen anstößige ubi et quando est visum Deo gibt das κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος (Eph. 1, 5), ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (τοῦ θεοῦ), Phil. 2, 13 usw. wieder und besagt, daß der Glaube nicht in des Menschen (auch nicht des Revivalpredigers), sondern allein in Gottes Hand steht. (F. C. 714, 45 ff.) Dieser Sinn geht auch aus dem beigefügten Damnant hervor. Über die doppelte Funktion der Gnadenmittel, daß sie die Vergebung der Sünden darbieten und dadurch den Glauben wirken, heißt es Apol. (173, 42): Sacramenta sunt signa novi testamenti, hoc est, signa *remissionis peccatorum.* Offerunt igitur remissionem peccatorum, sicut clare testantur verba coenae Domini: „Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur. Hic est calix novi testamenti" etc. Ita fides *concipitur* et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum.

stehe, ist dahin zu beantworten: Es muß — nach Offenbarung der Sünde durch das Gesetz — die objektive Versöhnung oder Rechtfertigung der ganzen Sünderwelt gepredigt werden. Dann entsteht oft schon Glaube — wie Walther zu erinnern pflegte —, ehe nur das Wort „Glaube" genannt oder zum Glauben ermahnt wird. Wer nicht die objektive, durch Christi stellvertretende Genugtuung zustandegekommene Versöhnung predigt, kann auch nicht, soweit seine Predigt in Betracht kommt, Glauben in den Herzen der Menschen erzeugen.

Der Vorgang, durch welchen der Glaube im Herzen des Menschen entsteht, wird in der Schrift auch des Menschen Bekehrung zu Gott (conversio ad Deum) genannt. Daß die Bekehrung eines Menschen sich durch sein Gläubigwerden an das Evangelium vollzieht, kommt zum Ausdruck Apost. 11, 21: *πολὺς ἀριθμὸς πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν Κύριον.* Der Ausdruck „sich zu Gott bekehren" oder „zu Gott umkehren" beruht auf einem Bilde. Jeder natürliche Mensch ist durch sein böses Gewissen innerlich auf der Flucht vor Gott.[1106] Durch die hinzutretende Predigt des Gesetzes wird diese Flucht noch gemehrt. Der Mensch hört aber auf zu fliehen und kehrt innerlich um zu Gott, sobald er durch Wirkung des Heiligen Geistes an den *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, an das Evangelium von der Vergebung der Sünden, gläubig wird, oder die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte JEsu Christi, das ist, des gnädigen Gottes, in ihm aufleuchtet (2 Kor. 4, 6). Wenn die Schrift sagt, daß der Mensch von seinen Sünden zum Halten der Gebote Gottes bekehrt wird (Hesek. 18, 21; 1 Kön. 8, 35), so beschreibt sie die Bekehrung nach den Werken, wodurch die Herzensbekehrung vor Menschen, die nicht ins Herz sehen können, offenbar werden muß. Daß das Wesen der Bekehrung (forma conversionis) in der Anzündung des Glaubens an Christum bestehe, halten auch noch die späteren Dogmatiker fest.[1107] Damit die Lehre von der Heilsaneignung nicht unnötig verwirrt werde, ist festzuhalten, daß Erleuchtung (illuminatio), Erweckung oder Lebendigmachung (vivificatio) und Wiedergeburt (regeneratio) Synonyma von Bekehrung sind, das heißt, sachlich — nicht begrifflich — mit „Bekehrung" zusammenfallen, weil sie wie die Bekehrung in der Anzündung des

---

1106) Darauf macht treffend Ihmels aufmerksam. (Zentralfragen, S. 130.)
1107) Quenstedt II, 706, Baier III, 177. — Quenstedt II, 699: Conversio . . . notat conversionem ab infidelitate ad fidem.

Glaubens an das Evangelium bestehen,[1108] wie später ausführlicher darzulegen ist. Auch die Berufung (vocatio) wird an den meisten — nicht an allen — Stellen der Schrift als ein Synonymum von Bekehrung, nämlich im Sinne von Gläubigwerden an die Gnade, gebraucht.[1109] Ebenso bezeichnet das Wort Buße (poenitentia, *μετάνοια*) in einigen Schriftstellen nicht nur die Erkenntnis der Sünde, sondern zugleich auch den Glauben an die Vergebung der Sünden.[1110] Auch dies ist später ausführlicher darzulegen.

In demselben Augenblick, in dem der Glaube an die Vergebung der Sünden im Herzen eines Menschen entsteht, wird der Mensch durch diesen Glauben der Vergebung der Sünden für seine Person teilhaftig, oder — was dasselbe ist — wird er von Gott gerechtfertigt (subjektive Rechtfertigung).[1111] Der Grund hierfür ist kein anderer als der, daß die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung nicht erst noch von Menschen erworben zu werden braucht, sondern durch Christi Leben und Leiden im Herzen Gottes vorhanden ist und von Gott im Evangelium proklamiert wird, damit sie vom Menschen geglaubt werde. Sie tritt daher für den einzelnen Menschen in Kraft, sobald sie der Mensch glaubt.[1112] Weil die Rechtfertigung vorhanden und von Gott im Wort zugesagt ist, so ist auch auf seiten des Menschen (ex parte hominis) der Glaube das einzige Medium der Rechtfertigung, das heißt, der Glaube mit Ausschluß der Werke des Menschen. Wie der Apostel die Sachlage in den Worten zusammenfaßt: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, Röm. 3, 28. Man muß erst leugnen oder doch vergessen, daß Gott durch Christum die Welt mit sich selber versöhnt hat und die geschehene Versöhnung oder Nichtzurechnung der Sünden durch das Evangelium zum Geglaubtwerden proklamiert, ehe man auch nur auf den Gedanken kommen kann, daß auf seiten des Menschen noch mehr als der Glaube zur Rechtfertigung nötig sei. Apologie (123, 96): Iustificatio est res gratis promissa propter Christum, qua re *sola fide* semper coram Deo accipitur. Ferner: Vollzieht sich die Recht-

---

1108) Apost. 26, 18; Eph. 5, 8; Kol. 2, 12; 1 Joh. 5, 1.

1109) 1 Kor. 1, 26; Röm. 8, 30 usw. 1110) Luk. 15, 7.

1111) Apol. (100, 76): Consequi remissionem peccatorum est iustificari, iuxta illud (Ps. 32, 1): Beati, quorum remissae sunt iniquitates.

1112) Apol., S. 144: „Der Glaube versöhnet und macht uns gerecht vor Gott, wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den Glauben ergreifen.“

fertigung auf seiten des Menschen durch den Glauben (πίστει) mit Ausschluß der Werke (χωρὶς ἔργων νόμου), also ohne eigene menschliche Gerechtigkeit, so ist damit zugleich dreierlei gesagt, nämlich daß die Rechtfertigung nicht ein physischer, sondern ein forensischer Akt ist,[1113] daß der Glaube nicht als Tugend oder Werk rechtfertigt,[1114] und daß der Glaube seiner Sache, das heißt, der Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung, gewiß ist.[1115]

Ferner gehört zur allgemeinen Charakterisierung der christlichen Rechtfertigungslehre noch folgendes: 1. In dieser Lehre prägt sich die Eigenart (differentia specifica) aus, wodurch sich die christliche Religion von allen andern Religionen unterscheidet. Andererseits steht fest, daß mit der Leugnung des sola fide durch Einstellung der Werke des Gesetzes (also der Liebe,[1116] der „ethisch-religiösen" Umwandlung der Menschheit) in die Erlangung der Versöhnung mit Gott das Christentum überhaupt geleugnet wird, Gal. 5, 4: „Ihr habt Christum verloren,[1117] die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." Luther geht daher mit seinem bekannten Diktum, das manche entsetzt hat, nicht über die

1113) Non est actus physicus vel medicinalis, iustitiam habitualem sive vitae infundens, sed actus iudicialis vel forensis, quo *iniustus iustus pronunciatur*. Apol. (131, 131): Iustificari significat hic non ex impio iustum effici, sed usu *forensi* iustum pronunciari. Es ist nicht nötig, den actus forensis durch Induktion aller Stellen, an denen in der Schrift das Wort „rechtfertigen" vorkommt, zu erweisen, sondern der actus forensis ist Röm. 3, 28 und an allen Stellen klar gelehrt, wo die *ἔργα νόμου*; also alle eigene menschliche Gerechtigkeit, von der Rechtfertigung ausgeschlossen werden, *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*, Phil. 3, 9.

1114) Weil der Glaube in der Rechtfertigung den Werken entgegengesetzt wird: *πίστει χωρὶς ἔργων νόμου*. F. C. (612, 13) sagt richtig, daß der Glaube „nicht darum und daher gerecht macht, daß er so ein gut Werk und schöne Tugend, sondern weil er in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt".

1115) Der Glaube, durch den die Rechtfertigung sich vollzieht, ist *certa* persuasio de remissione peccatorum, weil er vom Heiligen Geist im Herzen des Menschen gewirkte Zustimmung zum Evangelium ist, das die Vergebung der Sünden zusagt. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes (testimonium Spiritus Sancti internum) ist nicht etwas neben dem Glauben, sondern der Glaube selbst, 1 Joh. 5, 9. 10; Apol. 108, 113 (deutscher Text).

1116) Die Liebe gehört in die Sphäre des Gesetzes; sie ist *πλήρωμα νόμου*, Röm. 13, 10.

1117) *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. Meyer: „Die Prägung ist aufzulösen: *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπό τινος*." Der Sinn ist: Ihr, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und Christus sind geschiedene Leute.

Schrift hinaus, wenn er sagt: „Alle Leute in der Welt, die diese Rechtfertigung“ (die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke) „nicht glauben, sind entweder Juden oder Türken oder Papisten oder Ketzer.“[1118] Man bemüht sich daher vergeblich, ein Verständnis für den Unterschied des Christentums von andern Religionen zu vermitteln, solange man nicht das Verständnis der christlichen Lehre von der Rechtfertigung vermittelt hat, wie unsere alten Theologen immerfort einschärfen.[1119] — 2. Völlig richtig wird auch die Rechtfertigung sola fide als die Zentrallehre des Christentums bezeichnet, weil nach der Schrift alle andern Lehren zu ihr in dem Verhältnis des antecedens oder consequens stehen. So tritt die ganze Christologie (die Lehre von Christi Person und Werk) als Voraussetzung für die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke auf, weil die wunderbare Veranstaltung, daß Gott in der Fülle der Zeit seinen Sohn Mensch werden ließ und an Stelle der Menschen unter die Pflicht und den Fluch des Gesetzes tat, den Zweck hatte, die Menschen vom Gesetz als Medium der Rechtfertigung loszukaufen (*ἐξαγοράζειν*).[1120] Auch die Lehre von der Sünde hat die Rechtfertigung sola fide zum Zweck. Daß Gott in der Schrift allen Menschen die bittere Wahrheit sagt: „Da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht einer“ (Röm. 3, 10) und damit der ganzen Welt den Mund stopft (V. 19), hat nicht die gründliche allgemeine Beschämung der Menschen und die allgemeine Mundverschließung zum Endzweck, sondern dient nur als Einleitung und Überleitung zu der *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* (V. 22). Auch die Gnadenmittel (das Evangelium und die Sakramente) sind durch göttliche Ordnung primo loco Mittel der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, so daß alle diejenigen, welche Werke in die Aneignung der Vergebung der Sünden mischen, die Gnadenmittel nicht zu ihrer göttlichen Bestimmung kommen lassen.[1121] So charak-

---

1118) Comm. in Gal. I, 20 sq. St. L. IX, 24.

1119) Chemnitz: Hic unicus locus praecipue discernit ecclesiam a reliquis omnibus gentibus et superstitionibus. (Loci, 1623, De iustif., p. 216.) Vgl. auch die Aussprache von Max Müller, Note 8.

1120) Gal. 3, 10—14; 4, 5. 6, und dazu 2, 21: *Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.*

1121) Luther weist immer wieder darauf hin (zum Beispiel VIII, 627 ff.), daß ohne den Artikel von der Rechtfertigung auch die andern Artikel nicht zur Geltung kommen. Vergeblich wird geglaubt, daß es einen dreieinigen Gott gibt,

terisieren sich die genannten Lehren als ein antecedens der Lehre von der Rechtfertigung. Und alles, was nach der Rechtfertigung an einem Christen und in einem Christen in dieser Welt noch vorgeht oder ihm von Gott gegeben wird, stellt die Schrift als ein consequens der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke dar, wie im folgenden bei den einzelnen Stücken darzulegen ist. Es steht so, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben den Höhepunkt eines Menschenlebens hier auf Erden bildet, insofern der Mensch in diesem Leben über die Vergebung der Sünden nicht hinauskommt,[1122] und die Vergebung der Sünden Quelle und Basis aller Ehren, Güter und Gaben ist und bleibt, die einem Menschen hier auf Erden von Gott zuteil werden. Ohne eine klare Erkenntnis dieser Tatsache ist eine richtige Auffassung der „Heilsordnung" nicht möglich. Durch den göttlichen Schulderlaß ist das Verhältnis eines Menschen zu Gott ein völlig geordnetes geworden, weil der Schulderlaß nicht bloß ein teilweiser, sondern ein vollkommener ist.[1123] Gott ist nun für den Menschen *θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. 8, 31. Ist aber Gott für ihn, so öffnen sich über ihm die Segensschleusen des Himmels. Der Glaube, welcher die göttliche Rechtfertigung um Christi willen ergriffen hat, ist danach auch (*post* remissionem peccatorum acceptam) das große Absorbierungsmedium aller andern Gaben und Gnadenakte Gottes. Es heißt in bezug auf die Gläubigen 1 Kor. 3, 21: „Alles ist euer", *πάντα ὑμῶν ἐστιν*. Die Rechtfertigung aus dem Glauben begründet die wunderbare Hoheit und Herrlichkeit des Christenstandes. Der Verachtung des Christenstandes, die unter dem Papsttum Praxis ist und auch unter dem herabgekommenen Protestantismus sich findet,

---

daß Christus wahrer Gott und Mensch ist, sowie daß er gestorben und auferstanden ist, wenn es nicht auch zu dem Glauben kommt, daß wir allein durch Christi stellvertretendes Werk Vergebung der Sünden haben. Tatsächlich wird auch keiner der genannten Artikel mit vom Heiligen Geist gewirktem Glauben (fide *divina*) geglaubt, weil erst mit dem Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen der Heilige Geist in das Herz einziehe. Was ohne den Glauben an die Rechtfertigung geglaubt wird, wird nur fide humana, notitia historica, mit dem Kopf und dem Munde, geglaubt.

1122) Gegensatz des Perfektionismus bei den Römischen (consilia evangelica, opera supererogationis) und den Sekten (high life — Pearsall Smith).

1123) Röm. 5, 1 ff. „Nun ist groß' Fried' ohn' Unterlaß." *Iustificatio* sive remissio peccatorum semper *perfecta* est, sanctificatio imperfecta, incrementum admittens.

liegt jedesmal Beseitigung oder Geringschätzung der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke zugrunde.[1124]

Aus der Segensfülle oder dem Allbesitz der Gerechtfertigten sind die folgenden Einzelheiten hervorzuheben:

1. Der Gnadenstand (status gratiae) oder der Friedensstand (status pacis). Der Gnadenstand als Folge der Rechtfertigung umfaßt sowohl die Gewißheit der gegenwärtigen Gnade (Röm. 5, 1 ff.: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν — τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν*) als auch die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit (*καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*). Diese Gewißheit (certitudo et gratiae praesentis et salutis aeternae) wird durch die Trübsale nicht zerstört, sondern gemehrt (*καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*, V. 3), weil der Glaube an der objektiven Versöhnung festhält, nämlich an der Liebe Gottes, die sich darin erwies, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren (V. 8), und wir Gott bereits versöhnt wurden, als wir noch Objekte des göttlichen Zorns waren (*ἐχθροὶ ὄντες*, V. 10). Wenn es V. 5 heißt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen (*ἐκκέχυται*) in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist", so wollen die Römischen dies auf unsere Liebe zu Gott beziehen; aber nach dem Kontext (V. 8: *συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός*) ist die Liebe Gottes zu uns gemeint, die im Glauben ergriffen und erkannt ist und also unser Herz erfüllt.[1125] Das „monstrum incertitudinis" (Luther), das gute Papisten und schlechte Protestanten lehren, ist das natürliche Resultat der Tatsache, daß sie die Erlangung

---

1124) Nach der Würde sind die durch den Glauben Gerechten *υἱοὶ θεοῦ*, Gal. 3, 26; *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*, Eph. 2, 19; *βασίλειον ἱεράτευμα, βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς*, 1 Petr. 2, 9; Offenb. 5, 10; nach der Erkenntnis und Wissenschaft heißt es von ihnen: *ἐπλουτίσθητε ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*, 1 Kor. 1, 5; *ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*, 1 Kor. 2, 16; *ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται*, 1 Kor. 2, 15; nach der Heiligkeit sind sie *κλητοὶ ἅγιοι*; Röm. 1, 7; *ἔθνος ἅγιον*, 1 Petr. 2, 9; nach dem Privilegium kommt ihnen zu das Herzutreten *μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*, Hebr. 4, 16; sie haben vierundzwanzig Stunden des Tages Audienz bei Gott ohne alle menschlichen Vermittler, und *ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ*, 1 Joh. 3, 22; nach der Kraft ist ihr Glaube der Sieg, *ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*, 1 Joh. 5, 4; in allen Trübsalen *ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς*, Röm. 8, 37. Kurz: *πάντα ὑμῶν ἐστιν*, 1 Kor. 3, 21. Und damit diese Beschreibung des persönlichen Besitztums der Christen nicht für eine Hyperbel gehalten werde, wird sie im folgenden Verse nach einer Detailangabe wiederholt.

1125) Quenstedt II, 770. Gut auch Holtzmann, Neutest. Theol. II, 148.

der Gnade und Seligkeit auf menschliche Kraft und Würdigkeit gründen, also auf das Gebiet des Gesetzes verlegen. So kanonisiert das Tridentinum das monstrum incertitudinis, indem es ausdrücklich die Rechtfertigung von der menschlichen Kraft und Würdigkeit abhängig macht.[1126] Das lutherische Bekenntnis hingegen lehrt die Gewißheit der Gnade und Seligkeit mit der Begründung, daß wir nicht durch unsere Kraft und Würdigkeit, sondern „um Christus' willen" einen gnädigen Gott haben.[1127] Mit Recht wird die Zweifellehre ein monstrum genannt, weil sie den Zweck der göttlichen Rechtfertigungsmethode und des ganzen Christentums zunichte macht, Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι.*[1128] Was insonderheit die

---

1126) Sessio VI, c. 9: Quilibet (pius), dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

1127) F. C., 528, 9: „Wir glauben, lehren und bekennen, unangesehen, daß den Rechtgläubigen und wahrhaftig Wiedergebornen noch viel Schwachheit und Gebrechen anhangen bis in die Grube, da sie doch der Ursach' halben weder an ihrer Gerechtigkeit, so ihnen durch den Glauben zugerechnet, noch an ihrer Seligkeit zweifeln, sondern für gewiß halten, daß sie um Christus' willen vermöge der Verheißung und Wort' des heiligen Evangelii einen gnädigen Gott haben."

1128) Luther zu Gal. 4, 6: Si in papatu etiam omnia salva essent, tamen *istud monstrum incertitudinis superat omnia monstra.* . . . Agamus igitur Deo gratias, quod liberati sumus ab hoc monstro incertitudinis ac iam certo statuere possumus, Spiritum Sanctum clamare et inenarrabilem gemitum edere in cordibus nostris, hocque fundamentum est nostrum: Evangelium iubet intueri nos, non benefacta et perfectionem nostram, sed ipsum Deum promittentem, ipsum Christum mediatorem. . . . Hoc papa nescit, ideo impie nugatur cum suis furiis neminem scire, ne iustos quidem et sapientes, utrum digni sint amore etc. Imo si iusti et sapientes sunt, certo sciunt se diligi a Deo, vel iusti et sapientes non sunt. (Irmischer II, 177 sq. St. L. IX, 508 f.) Luther (Wider Hans Wurst; St. L. XVII, 1340 f.): „Der Papisten Theologia lehret, man müsse zweifeln an der Gnade. . . . Wo sonst die Papisten in allen Stücken hätten gewonnen, so sind sie doch in diesem Hauptstück verloren, da sie lehren, daß man zweifeln müsse an Gottes Gnade, wo wir nicht zuvor würdig genug sind durch unsere eigene Genugtuung oder Verdienst und Fürbitte der Heiligen. . . . Weil sie aber dies Stück lehren, daß sie auf ihren Werken und Zweifel stehen, wie sie nicht anders können, so ist es gewiß, daß sie des Teufels Kirche sein müssen. Denn es sind und können nicht mehr sein denn diese zween: einer, der auf Gottes Gnade sich verläßt, der andere, so auf unser Verdienst und Werk bauet. Der erste ist der alten Kirche und aller Patriarchen, Propheten und Apostel Weg, wie die Schrift zeuget; der andere ist des Papsts und seiner Kirche."

Gewißheit der Seligkeit betrifft, so ist sie von dem Glauben an Christum nicht zu trennen. Wer an den Sohn glaubt, *ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, Joh. 3, 36; *εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*, Joh. 5, 24. Luther: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Weil die Christen dies zu ihrem großen Schaden, sonderlich in der Trübsal, leicht vergessen, so polemisiert der Apostel Röm. 5, 1—11 mit großem Ernst gegen die Trennung der Seligkeit vom gegenwärtigen Glaubens- und Gnadenstand: Christus ist für uns gestorben, da wir noch Sünder waren, so werden wir ja viel mehr (*πολλῷ οὖν μᾶλλον*) durch ihn errettet werden von dem Zorn (der Zorn *κατ' ἐξοχήν*, der Zorn des Endgerichts, ist gemeint), nachdem wir durch sein Blut nun gerechtfertigt worden sind. Neuere Theologen sehen zwischen der Seligkeitsgewißheit, die dem Glauben zugeschrieben wird, einerseits und den Warnungen vor Verlust der Seligkeit und den Mahnungen zum geistlichen Kampf andererseits (1 Kor. 9, 24 ff.) einen sachlichen Widerspruch, für den „ein Ausgleich bei Paulus nicht zu finden ist".[1129] Der „Ausgleich" liegt in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, beziehungsweise in der Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Menschen in dem Christen. Die an die Christen gerichteten Mahnungen zum Kampf und Warnungen vor Abfall richten sich nicht gegen die Gewißheit, die der Christ nach dem neuen Menschen durch den Glauben an die göttliche Gnadenverheißung hat (1 Kor. 1, 8; Röm. 8, 38. 39), sondern gegen die fleischliche Sicherheit, die dem Christen noch nach dem alten Menschen anhängt. — Mit dem Gnadenstand, der die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit in sich schließt, fällt als Folge des Glaubens sachlich — wiewohl nicht begrifflich — zusammen der Stand der Gotteskindschaft (adoptio, *υἱοθεσία*, Gal. 4, 5; Eph. 1, 5) und die Gotteserbschaft, Gal. 3, 26: *πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und Gal. 4, 7: *εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος θεοῦ διὰ Χριστοῦ*. Die „Gotteskindschaft", von der die alten und neuen Unitarier reden, nämlich die Gotteskindschaft auf Grund der durch Christum angeregten „Sittlichkeit" ohne Glauben an die stellvertretende Genugtuung Christi, ist eine menschliche Einbildung. Die die Kindschaft mit der eigenen Sittlichkeit begründen, gründen sie auf das Gesetz und sind eo ipso Knechte des Gesetzes. Gal. 4, 30: „Stoß die Magd hinaus mit

1129) Vgl. Holtzmann, a. a. O., II, 151.

ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben mit dem Sohn der Freien." Ohne Bild Gal. 5, 4: „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen." Apologie (121, 75): Fides filios Dei facit.

2. Die Einwohnung des Heiligen Geistes und der ganzen heiligen Dreieinigkeit (unio mystica). Diese geheimnisvolle (Eph. 5, 32: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*) Verbindung Gottes mit den Christen ist ebenfalls als eine Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben in der Schrift klar gelehrt. Vom Heiligen Geist heißt es Gal. 3, 2: *τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, vom Sohn Gottes Eph. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, und vom Sohn und vom Vater Joh. 14, 23: „Wir werden zu ihm kommen *καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν*. Deshalb heißen die Christen *ναὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος* und *ναὸς θεοῦ*, 1 Kor. 6, 19; 3, 16; 2 Kor. 6, 16. Die Schrift hebt auch hervor, daß sich diese geheimnisvolle Einwohnung nicht bloß auf die Seele, sondern auch auf den Leib der Christen bezieht, 1 Kor. 6, 15: *τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ*. — Um später nicht wieder auf die unio mystica zurückkommen zu müssen, sei hier noch auf die folgenden Einzelheiten hingewiesen: a. Die unio mystica ist von der Gegenwart Gottes in allen Kreaturen zu unterscheiden, weil sie ein Privilegium der Christen im Unterschiede von der Welt ist (Joh. 14, 23. 24) und erst mit dem Glauben an Christum eintritt, wie aus den angeführten Schriftaussagen hervorgeht. Alle, die dem Evangelium den Glauben verweigern, sind Wohn- und Wirkungsstätten des Teufels (Eph. 2, 2). b. Die unio mystica ist nicht auf eine bloße Wirkung Gottes oder eine Einwohnung göttlicher Gaben zu reduzieren; denn die Schriftaussagen lauten auf die Einwohnung Gottes selbst („wir" werden zu ihm kommen usw.).[1130] c. Sie ist nicht pantheistisch zu einer Verwandlung des Wesens der Christen in die Substanz Gottes zu überspannen. Wie bei der innigsten Verbindung von Gott und Mensch, nämlich bei der unio personalis in Christo, keine Verwandlung der Naturen stattfindet,[1131] so wird auch durch die unio mystica der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgehoben. Differt *templum* Dei secundum substantiam ab ipso *Deo* inhabi-

1130) F. C. 624, 65 lehnt also mit Recht ab, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen".

1131) Vgl. Konvent zu Schmalkalden gegen Schwenkfeld, S. 72 f.

tante. Von einer specialis approximatio Dei secundum substantiam ad substantiam credentium, über die unter lutherischen Theologen verhandelt worden ist,[1132] kann man wohl kaum reden, da Gott nach seinem Wesen Himmel und Erde gleicherweise in unräumlicher, göttlicher Weise erfüllt, Jer. 23, 23. 24. d. Die Lehre von der unio mystica ist weder dogmatisch noch praktisch unwichtig, wie man neuerdings wieder gemeint hat. Sie wird in der Schrift reichlich sowohl zur Warnung[1133] als auch zum Trost[1134] verwendet. — Nochmals sei nachdrücklich betont, daß die unio mystica immer nur als Folge der Rechtfertigung zu lehren ist. Wer sie zur Basis der Rechtfertigung macht, mischt die Heiligung in die Rechtfertigung. Dies tun konsequenterweise alle Neueren, welche leugnen, daß die Versöhnung der Welt durch Christi stellvertretende Genugtuung zustande gekommen sei, und daher auch die Rechtfertigung sich nicht durch den Glauben an Christi stellvertretendes Werk, sondern durch die Einpflanzung in Christi Person, durch die „ethisch-religiöse Umwandlung" des Menschen usw. sich vollziehen lassen.

3. **Das neue Leben und seine Betätigung in Heiligung und guten Werken.** Das neue geistliche Leben als Folge und Wirkung des Glaubens an die durch Christum ein für allemal und vollständig bewirkte Versöhnung lehrt Paulus Eph. 2, 20 an seinem eigenen Beispiel: „Was ich jetzt lebe im Fleisch" (nachdem ich an Christum gläubig geworden bin), „das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben." Hier kommt das Kausalverhältnis zwischen dem Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen und dem neuen Leben scharf zum Ausdruck. Neuere Theologen kritischer Richtung, wie Kaftan, Pfleiderer, Holtzmann, sehen auch an diesem Punkt eine Verwirrung bei dem Apostel Paulus.[1135] Sie können sich nicht darin zurechtfinden, daß Paulus einerseits die Rechtfertigung einen reinen actus forensis sein läßt, durch den eine bloß zugerechnete Gerechtigkeit (iustitia imputata) zu-

---

1132) Vgl. Baier II, 245 sqq. Quenstedt II, 900 sqq.

1133) 1 Kor. 3, 17: „So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben"; 6, 15: „Sollte ich die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen?" 2 Kor. 6, 16. 17.

1134) Röm. 8, 10 f.: Einwohnung Christi und des Heiligen Geistes Gewähr der Auferstehung; Eph. 4, 30: ἐν ᾧ (nämlich durch den einwohnenden Heiligen Geist Gottes) ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

1135) Holtzmann, Neut. Theol. II, 149 ff.

stande kommt, andererseits doch dieselbe Rechtfertigung eine „ethisch-reelle“ Lebensgerechtigkeit (iustitia vitae oder habitualis) zur Folge haben soll. Sie vermuten, daß dem Apostel zwei Gedankenströme, die nicht zueinander passen, der römische und der hellenische, ineinander und durcheinander geraten seien. Pfleiderer redet von „zwei Strömen“, „welche sich im Paulinismus in einem Bette vereinigen, ohne jedoch wirklich innerlich zusammenzugehen“.[1136] Auch Holtzmann meint: „Zu erweisen ist auf keinen Fall ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit, als ob die eine mit Bezug auf die andere gedacht wäre.“ Hier passiert Holtzmann dieselbe Wegdeutung eines geschichtlichen Tatbestandes, die er mit Recht an den modernen „positiven“ Theologen rügt, wenn diese die satisfactio vicaria dem Apostel Paulus absprechen wollen. Daß Paulus die reine forensische iustitia fidei als Ursache oder Quelle des Christenlebens in allen seinen Betätigungen gedacht hat, sagt er so klar wie möglich in den eben angeführten Worten: „Was ich jetzt lebe im Fleisch“ (Paulus' neues Leben nach seiner Bekehrung), „das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben.“ Richtig bemerkt Meyer, daß mit dem „im Glauben“ (ἐν πίστει) der Glaube als Quelle des christlichen Lebens gelehrt werde, und nicht etwa die römische fides formata angedeutet sei. Nicht Paulus' christliches Leben „formiert“ seinen Glauben, sondern sein Glaube, der Christi Versöhnerliebe, speziell Christi Hingabe in den Versöhnungstod, zum Objekt hat, „formiert“ sein christliches Leben.[1137] — Über den Kausalnexus

1136) Bei Holtzmann, II, 150.

1137) Luther (St. L. IX, 232): „Vor seiner Bekehrung redete Paulus mit derselben Stimme und Zunge, aber die Stimme und Zunge war damals gotteslästerlich, darum konnte sie nichts anderes als Lästerungen und Greuel wider Christum und seine Kirche reden. Nachher, da er bekehrt war, hatte er dasselbe Fleisch, dieselbe Zunge und Stimme, die er zuvor hatte, und darin war gar keine Veränderung vorgegangen; aber Stimme und Zunge redeten danach nicht mehr Gotteslästerungen, sondern geistliche Worte, nämlich Danksagung und Lob gegen Gott, welche aus dem Glauben und dem Heiligen Geiste herkamen. So lebe ich also im Fleische, aber nicht aus und nach dem Fleische, sondern im Glauben des Sohnes Gottes. Hieraus kann man verstehen, woher dieses fremde und geistliche Leben komme, welches der natürliche Mensch nicht vernimmt. Dieses Leben ist im Herzen durch den Glauben, wo, nachdem das Fleisch getötet ist, Christus mit seinem Heiligen Geiste regiert, der nun sieht, hört, redet, wirkt, leidet und kurzum alles in ihm tut, wiewohl sich das Fleisch dawider sträubt.“ Es gilt auch nicht der Einwurf, daß die Schrift den Heiligen Geist als causa efficiens oder impellens des neuen Lebens und seiner einzelnen Betätigungen nennt.

zwischen Rechtfertigung und dem neuen Leben ist auf Grund der Schrift folgendes festzuhalten: Die Sünde tötet nicht als Stoff — sie ist überhaupt kein Stoff —, sondern als Schuld vor Gott oder als Ursache des göttlichen Todesurteils, das über die Übertreter des göttlichen Gesetzes ergeht, 1 Mos. 2, 17. „Der Übel größtes ist die Schuld.“ Die Ursache speziell des geistlichen Todes oder des Todes der Seele ist das Verdammungsurteil des göttlichen Gesetzes, das alle Menschen ihrer Sünden wegen in ihrem Gewissen empfinden, und das durch die Verkündigung des Gesetzes nicht gehoben, sondern nur noch verschärft wird. Deshalb heißt es vom Gesetz 2 Kor. 3, 6: *τὸ γράμμα ἀποκτείνει*, und bezeugt Paulus von sich Röm. 7, 10: *ἐγὼ ἀπέθανον καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον*. Sobald nun Gott den Glauben an sein Rechtfertigungsurteil, das er durch Christi Versöhnungswerk beschafft hat und im Evangelium proklamiert, im Menschenherzen wirkt und damit an die Stelle seines göttlichen Verdammungsurteils sein göttliches Rechtfertigungsurteil ins Herz schreibt, wird der Mensch vor Gott wieder lebendig. Deshalb heißt es 2 Kor. 3, 6 vom Evangelium: *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ* und Kol. 2, 12 von allen Christen: *συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*. Und wie auf diese Weise das geistliche Leben durch den Glauben an die göttliche Rechtfertigung entsteht, so wird es auch bei denen, die bereits Christen geworden sind, erhalten. Da die Christen noch täglich viel sündigen, und diese Sünden sich auch bei ihnen automatisch als Schuld im Gewissen registrieren, so hat das geistliche Leben auch der Christen nur in der Weise Bestand, daß die Schuldschrift im Gewissen täglich und fortlaufend durch den Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, ausgetilgt wird. Sehr klar legt die Apologie das Verhältnis zwischen dem forensischen Akt der Rechtfertigung und dem Entstehen und Bestehen des geistlichen Lebens dar: „Hier [Kol. 2, 14] sind zwei Teile, die Schuldschrift und die Austilgung der Schuldschrift. Die Schuldschrift ist das Gewissen, das uns anklagt und verurteilt. Auch ist das Gesetz ein Wort, das die Sünden anklagt und verurteilt. . . . So ist die Schuldschrift das uns verurteilende Gewissen selbst. Die Schuldschrift austilgen

(Röm. 8, 9. 13. 14). Die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschenherzen ist selbst erst eine Folge des Glaubens, der die Vergebung der Sünden ergreift (Gal. 3, 2).

ist dies Urteil aufheben. . . . Es ist aber der Glaube jenes neue Urteil (sententia), welches das frühere Urteil aufhebt und Frieden und Leben dem Herzen gibt. . . . Dies sind die zwei vornehmsten Werke Gottes in den Menschen: erschrecken und die Erschreckten rechtfertigen und lebendig machen. In diese zwei Werke teilt sich die ganze Schrift. . . . Weil das Gewissen nur durch den Glauben gestillt werden kann, deshalb macht auch allein der Glaube lebendig."[1138] — Was so von der Entstehung und Erhaltung des geistlichen Lebens im allgemeinen gilt, gilt nun auch von allen einzelnen Betätigungen desselben im Tun des Guten und Meiden des Bösen. Alle diese Betätigungen bezeichnet die Schrift als *consequens* des Glaubens an die Vergebung der Sünden um Christi willen, zum Beispiel: Gott und den Nächsten lieben (1 Joh. 4, 19: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebet"; V. 11: „Hat uns Gott also geliebet, so sollen wir uns auch untereinander lieben"), in der Liebe wandeln (Eph. 5, 2: „Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns"), dem Nächsten vergeben (Eph. 4, 32: „Vergebet einer dem andern, gleichwie Gott euch vergeben hat in Christo"), Gott loben und ihm danken (Kol. 1, 12—14: „Danksaget dem Vater . . ., welcher uns versetzt hat in das Reich seines lieben Sohnes, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden"), in der Trübsal ausharren und überwinden (Röm. 5, 3—11; 8, 37: „In dem allem überwinden wir weit um des willen, der uns geliebet hat"), das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden kreuzigen (Gal. 5, 24: *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, die Christo angehören, nämlich durch den Glauben, *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*). Wer mit dem Tridentinum die „Sittlichkeit" oder die Heiligung und die guten Werke dadurch sicherstellen will, daß er sie in die Rechtfertigung mischt, anstatt sie lediglich Folge der Rechtfertigung sein zu lassen, gibt damit einen schlagenden Beweis, daß seine Gedanken sich außerhalb der christlichen Sphäre bewegen. Er macht damit sowohl die Rechtfertigung als auch die Heiligung und die guten Werke unmöglich. Die Rechtfertigung macht er unmöglich, denn: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον θεοῦ* (Röm. 3, 20). Die Heiligung und die guten Werke macht er unmöglich, weil durch Abweisung der Rechtfertigung sola fide der Mensch unter dem Gesetz bleibt, und durch das Gesetz die Sünden-

---

1138) Müller, 174, 48; 175, 53; 174, 47.

herrschaft nicht gebrochen, sondern nur gemehrt wird.[1139] Röm. 7, 5. 6: „Da wir im Fleisch waren" (das ist, da wir unter dem Gesetz waren, V. 6), „da waren die sündlichen Lüste, welche durch das Gesetz sich erregten, kräftig in unsern Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen. Nun aber sind wir von dem Gesetz los und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, also daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens." Wegen des gänzlichen Mißerfolgs des Gesetzes als causa der Heiligung und der guten Werke hat Gott an die Stelle des alten Gesetzesbundes den neuen Bund der Vergebung der Sünden, das heißt, der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, gesetzt, wie Jer. 31—34 so nachdrücklich bezeugt ist. Lex praescribit, evangelium inscribit. Das Gesetz ist ohnmächtig, sich selbst auszuführen, *ἀσθενεῖ διὰ τῆς σαρκός*, Röm. 8, 3. Das Evangelium hingegen führt nicht nur sich selbst aus (indem es sich selbst Glauben verschafft, Röm. 10, 17), sondern auch das Gesetz. Deshalb die Frage des Apostels: Röm. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* und die Antwort: *μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν.* Bei dieser Sachlage spricht Paulus den Galatern, die das Gesetz in die Rechtfertigung mengen wollten, geistlichen Verstand ab, Gal. 3, 2. 3: „O ihr unverständigen (*ἀνόητοι*) Galater, wer hat euch bezaubert, daß ihr der Wahrheit nicht gehorchet? Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?" Dasselbe Urteil gilt von sämtlichen neueren Theologen, die das Versöhnungswerk Christi und dessen Aneignung durch den Glauben nicht „juridisch", sondern „religiös-ethisch" fassen wollen. Sie machen, soweit ihre Lehre in Betracht kommt, sowohl die Rechtfertigung als auch die Heiligung und gute Werke unmöglich. Apol. 148, 247: Nec legem prius facimus aut facere possumus, quam reconciliati Deo, iustificati et renati sumus; 110, 8: Non diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide *misericordiam*. Ita demum fit obiectum amabile.

4. Die Gliedschaft in der christlichen Kirche und die damit verbundenen Privilegien. Kein Verhältnis unter Menschen oder zu Menschen (Nationalität, natürliche Abstammung, äußere Gemeinschaft mit Gliedern der Kirche usw.) macht zu einem Gliede der christlichen Kirche (Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος*

1139) Sehr gut sagt Holtzmann (II, 158), daß nach Paulus das Gesetz „schlummernde Kräfte der Sünde mobil macht und in Aktivität setzt".

οὐδὲ Ἕλλην κτλ., Joh. 8, 30—45: abrahamitische Abstammung), sondern der Eintritt in die christliche Kirche geschieht in jedem Fall durch den Glauben an den Christus, „an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden", Eph. 1, 7. Daher heißt es Apost. 4, 4: „Viele unter denen, die dem Wort zuhörten, wurden gläubig (ἐπίστευσαν), und ward die Zahl der Männer" (der Kirche zu Jerusalem) „bei fünftausend." Apost. 5, 14: „Es wurden hinzugetan" (nämlich zur Gemeinde) πιστεύοντες τῷ Κυρίῳ. Auch betont die Schrift hier das *sola* fide. Wer noch durch Werke sich Gott versöhnen will, ist extra ecclesiam. Wie durch die Geltendmachung von Werken zur Rechtfertigung die Verbindung mit Christo aufgehoben ist (κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, Gal. 5, 4), so auch die Verbindung mit der christlichen Kirche, Gal. 4, 30: „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohne!" Man wird immer nur auf „juridischem" Wege, das heißt, durch den Glauben an die objektive Versöhnung, ein Glied der christlichen Kirche, nie auf dem „religiös-sittlichen" Wege der neueren Theologen. Auch die Privilegien der Glieder der Kirche, daß sie als Glieder der Kirche alles haben (πάντα ὑμῶν ἐστιν, 1 Kor. 3, 21), daß sie speziell die Gnadenmittel, Wort und Sakrament, und damit die Schlüssel des Himmelreichs ohne Vermittlung von Menschen („principaliter et immediate") besitzen und keinem Menschen, sondern nur Christo unterstellt sind (Matth. 23, 8), auch das öffentliche Predigtamt zu bestellen und zu beaufsichtigen haben: das alles führt die Schrift auf den Glauben an Christum und damit auf die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke zurück, Matth. 16, 16—19; 18, 18. Dies ist dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber bei der Lehre von der Kirche und dem Predigtamt näher darzulegen.

5. Die Gliedschaft im Reich der Herrlichkeit. Alle Menschen, welche durch den Glauben an das Evangelium in die christliche Kirche auf Erden eingingen und aus Gottes Macht durch den Glauben in dieser Gliedschaft bewahrt wurden (1 Petr. 1, 5), werden am Jüngsten Tage in das Reich der ewigen Herrlichkeit versetzt. Sowohl die Einheit als die Verschiedenheit der beiden Reiche wurde schon beim königlichen Amt Christi dargelegt. In beiden Reichen sind es dieselben menschlichen Personen. Aber die Art und Weise ihrer Gemeinschaft mit Gott ist eine ganz verschiedene. Hier auf Erden ist die Gemeinschaft lediglich durch das

Evangelium und den Glauben vermittelt. Dies ist selbst bei der unio mystica der Fall, wie wir sahen. Im Reich der Herrlichkeit hört das Wort als Darbietungsmittel von seiten Gottes auf und demgemäß auch der Glaube als Wahrnehmungs- und Empfangsmittel auf seiten des Menschen. An die Stelle von Wort und Glauben tritt das *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, 1 Kor. 13, 12. Gott stellt sich in aufgedeckter Herrlichkeit dar, und die Seligkeit der Seligen besteht demgemäß im Schauen Gottes.[1140] Die Kehrseite der ewigen Seligkeit, die ewige Verdammnis, besteht in dem ewigen Verworfensein von Gottes Angesicht, welches Verworfensein in der Verwerfung des Evangeliums seinen Grund hat.[1141] Zwischen der ecclesia militans und triumphans liegt für die Gläubigen, die den Jüngsten Tag nicht erleben, noch der Tod. Um sie in bezug auf die Tatsache des Todes zu beruhigen, sagt ihnen der Heiland, daß sie beim Sterben nicht umkommen. Die an ihn Glaubenden verlieren nicht, sondern gewinnen durch den Tod das Leben.[1142] Was den Zustand der Seelen der Gläubigen zwischen Tod und Auferstehung betrifft, so gibt uns die Schrift darüber wenig Aufschluß. Der Blick der Gläubigen wird in der Schrift vornehmlich auf das ewige Leben, wie es mit dem Jüngsten Tage in Erscheinung tritt, gerichtet.[1143] Doch offenbart uns die Schrift klar so viel, daß die Seelen der Gläubigen zwischen Tod und Auferstehung nicht im Fegfeuer, sondern im Paradiese[1144] und bei Christo[1145] sind. Weiteres über Tod, Auferweckung, Verwandlung sowie über die Gläubigen als Objekte und Subjekte des Endgerichts ist bei der Einzeldarstellung der „letzten Dinge“ zu sagen.

1140) 1 Joh. 3, 2: *οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.* Beatitudo consistit in perfecta Dei visione et fruitione, womit, weil der Mensch zu Gott geschaffen ist, die Freiheit von allem Übel und das Erfülltsein mit unaussprechlicher Freude (1 Petr. 1, 8) gegeben ist.

1141) Matth. 8, 12: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* (die Juden, die das Wort vom Reich, das Evangelium, verworfen haben), *ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.* Damnatio consistit in aeterna separatione a visione Dei, womit, weil der Mensch zu Gott geschaffen ist, ein Zustand entsetzlicher Qual (*ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*) gesetzt ist.

1142) Joh. 11, 25: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται.*

1143) 1 Kor. 1, 7; Röm. 8, 18 ff.; Phil. 3, 20 f.; 2 Thess. 1, 5 ff.; 1 Petr. 1, 3 ff.; 1 Joh. 3, 2.

1144) Luk. 23, 43: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.*

1145) Phil. 1, 23: *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.* Die Aussage *σὺν Χριστῷ εἶναι* geht auf den Zustand vor der Auferstehung, weil die Welt als noch bestehend gedacht ist.

In einem Überblick über die Lehre von der Heilsaneignung darf auch die Lehre von der ewigen Erwählung nicht fehlen. Die ewige Erwählung hätte mit der Heilsaneignung seitens der Christen sachlich nichts zu tun, sondern ihr käme nur die Bedeutung einer nachträglichen Ratifikation zu, wenn die Lehre der späteren lutherischen Dogmatiker von einer ewigen Erwählung „in Ansehung des bis ans Ende festgehaltenen Glaubens“ (intuitu fidei *finalis*) wirklich Schriftlehre wäre. Nach dieser Theorie besteht die ewige Erwählung in der nachträglichen Annahme derer, die nach Gottes Vorauswissen bis ans Ende im Glauben geblieben sind, also den Heilsweg bereits glücklich, rebus bene gestis, absolviert haben. Aber diese Auffassung der ewigen Erwählung beruht, wie später näher darzulegen ist, auf einer schriftwidrigen Deutung des *προγινώσκειν* (Röm. 8, 29) im Sinne von „Vorherwissen“ oder „Vorhersehen“. Ganz anders die Schrift. Die Schrift belehrt die Christen dahin, daß sie ihren zeitlichen Christenstand in seiner Gesamtheit und in seinen einzelnen Teilen als eine Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung anzusehen haben.[1146] Diesen Kausalnexus zwischen der ewigen Erwählung und dem ganzen zeitlichen Christenstand lehrt auch das lutherische Bekenntnis.[1147] Zur allgemeinen Charakterisierung der Lehre von der Gnadenwahl gehört noch folgendes: Einerseits ist diese Lehre denen, die innerhalb der Heilsordnung, das heißt, im Glauben an das Evangelium (an Christum, an die Rechtfertigung), stehen, etwas sehr Einfaches und Selbstverständliches, andererseits führt sie auf Fragen, die auch von den Christen in diesem Leben nicht beantwortet werden können. Das Selbstverständliche ist dies: Wenn die Christen ihren Gnadenstand ansehen, nämlich daß Gott sie aus Gnaden um Christi willen mit allerlei geistlichem Segen gesegnet hat, so finden sie es selbstverständ-

1146) Eph. 1, 3 ff.: *εὐλογητὸς ὁ θεός — ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου.* Im einzelnen nennt die Schrift als zeitliche Folge der ewigen Erwählung Röm. 8, 30 Gottes *καλεῖν — δικαιοῦν — δοξάζειν*, 2 Tim. 1, 9 Gottes *σώζειν καὶ καλεῖν κλήσει ἁγίᾳ*, Apost. 13, 48 der Christen *πιστεύειν*.

1147) F. C. 705, 8: „Die ewige Wahl Gottes siehet und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo JEsu eine Ursach' (causa), so da unsere Seligkeit, und was zu derselben gehöret, schaffet, wirket, hilft und befördert, darauf auch unsere Seligkeit also gegründet (fundata) ist, daß die Pforten der Hölle nichts dawider vermögen sollen, wie geschrieben stehet: ‚Meine Schafe wird mir niemand aus meiner Hand reißen.‘ Und abermals: ‚Und es wurden gläubig, soviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.‘“ Ebenso 708, 23; 713, 43—51.

lich, und glauben sie ohne weitere Darlegung auf die göttliche Verkündigung hin, daß Gott nicht erst in der Zeit, sondern schon von Ewigkeit sie mit seiner Gnade in Christo bedacht habe. Deshalb wartet Paulus mit der Verkündigung der Lehre von der ewigen Erwählung in den christlichen Gemeinden nicht, bis diese älter und gereifter geworden sind, sondern verkündigt er den zu Gemeinden Gesammelten im Anschluß an die Tatsache, daß sie Christen geworden sind, auch sofort ihre ewige Erwählung: 2 Thess. 2, 13. 14: „Gott hat euch" (die Christen zu Thessalonich) „erwählet von Anfang (*ἀπ' ἀρχῆς*) zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit, wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium"; Eph. 1, 3 ff.: Gott hat uns gesegnet mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum, wie er uns denn erwählet hat durch denselben vor Grundlegung der Welt (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*); 2 Tim. 1, 9: „Gott hat uns selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf" (das heißt: Gott hat uns in den Christenstand versetzt) „nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo JEsu vor der Zeit der Welt" (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*). Deshalb steht die Benennung „Erwählte" schon in den Adressen der an Christen gerichteten Briefe (*ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις*, 1 Petr. 1, 1), und werden die Christen schlechtweg *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* genannt (Matth. 24, 31; Röm. 8, 33 usw.). — Daneben taucht nun aber bei der Lehre von der ewigen Erwählung eine Frage auf, die in diesem Leben (in lumine *gratiae*, Luther) nicht beantwortet werden kann.[1148] Die Frage taucht auf bei einer Vergleichung oder Nebeneinanderstellung der Erwählten mit den Verlorengehenden. Dieser Punkt ist in der Schrift vornehmlich Röm. 9—11 behandelt. Da die Gnade Gottes in Christo allgemein ist, und die Menschen in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, so bleibt die Tatsache unverstanden, die die Konkordienformel mit den Worten beschreibt: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld" (und bei gleich übelm Verhalten, § 58. 60), „wird wiederum bekehrt." Über diese Tatsache gilt es ein non liquet zu schreiben, weil die Schrift nicht mehr lehrt, als daß die Seligwerdenden sola gratia selig werden, und die Verlorengehenden sola culpa verloren gehen, und darüber hinaus auf Gottes „unbegreifliche Gerichte" verweist, weil unter den Menschen kein Unterschied ist (Röm. 11, 35).

1148) Luther über die drei lumina: lumen naturae, gratiae, gloriae, Note 141.

Die an diesem Punkte über die göttliche Offenbarung hinaus klug sein wollen, empfangen ihre wohlverdiente Strafe teils in der Gestalt des Calvinismus, das heißt, durch den schriftwidrigen Wahn, daß Gottes Gnade in Christo sich nicht über alle Menschen erstrecke, teils in der Gestalt des Synergismus, das heißt, durch die schriftwidrige Meinung, daß die Christen ihre Bekehrung und Seligkeit nicht Gottes Gnade allein, sondern auch ihrem „richtigen" (im Vergleich mit andern: richtigeren) Verhalten zu verdanken haben. Deshalb die Mahnung der Konkordienformel, alle Gedanken, die über die Hos. 13, 9 gedeckten Grenzen (limites) hinausgehen, sorgfältig zu meiden. Näheres, namentlich auch der Unterschied zwischen Luther und Calvin, wurde schon bei der Lehre von der Gnade dargelegt.[1149] Eine ausführliche Darstellung der Lehre von der Gnadenwahl im Gegensatz zu dem vielgestaltigen Irrtum folgt später. Hier im Überblick sei noch auf ein Doppeltes hingewiesen: 1. In der Schrift wird die Lehre von der Gnadenwahl nicht als ein Zentralartikel, sondern als ein Hilfsartikel für die Lehre von der Gnade gelehrt.[1150] Dies geht nicht nur klar aus den Stellen hervor, an denen die ewige Erwählung als etwas Selbstverständliches gelehrt, nämlich die zeitlich erfahrene Gnade auf die von Ewigkeit in Christo gegebene Gnade zurückgeführt wird (Eph. 1, 3 ff.; 2 Tim. 1, 9. 10; 2 Theff. 2, 13. 14), sondern dies ist auch die Intention der drei Kapitel (9—11) im Römerbriefe. Auch hier bringt der Apostel die Gnadenwahl in Gegensatz nicht zur gratia universalis,[1151] sondern zum liberum arbitrium, wonach die Gotteskindschaft nicht auf der Gnade, sondern auf des Gesetzes Werken und menschlichen Vorzügen stehen soll. Wegen Nichtbeachtung dieses Gesichtspunktes (und des Gesichtspunktes von der majestätischen Allwirksamkeit Gottes, Kap. 11, 36[1152]) sind diese drei Kapitel des Römerbriefes von den meisten Theologen so grob mißhandelt worden.

1149) Vgl. die ausführliche Darlegung über die voluntas revelata und abscondita S. 52 ff.

1150) F. C. 713, 43: „Sie bestätiget gar gewaltig den Artikel, daß wir ohne alle Werke und Verdienst lauter aus Gnaden allein um Christus' willen gerecht und selig werden."

1151) Der Apostel stellt in diesen Kapiteln die Gnadenwahl so wenig in Gegensatz zur allgemeinen Gnade, daß er letztere daneben ausdrücklich lehrt (10, 21; 11, 32), was Ausleger wie Köllner und Fritzsche veranlaßt hat, hier von einem Selbstwiderspruch des Apostels zu reden. (Vgl. Note 115.)

1152) Über die Allwirksamkeit Gottes, die in das Gebiet der unbegreiflichen göttlichen Majestät gehört, S. 44 ff.

2. Die Anfechtungen in bezug auf die ewige Erwählung — und gerade ernste Christen haben von solchen Anfechtungen zu sagen — kommen aus einem Unverstand, den die Calvinisten ausdrücklich lehren, und gerade auch die ernsten Christen nur zu leicht praktizieren. (F. C. 706, 11.) Es ist dies der Unverstand, daß man die ewige Erwählung *nude* betrachtet, während es doch eine nude geschehene Erwählung gar nicht gibt, nämlich eine Erwählung, als ob Gott erst die ewige Erwählung absolut vollzogen und dann hinterher zur Ausführung derselben Christum gesandt und das Evangelium gegeben hätte. Sobald man sich von diesem Unverstand losmacht und dagegen auf Grund der Schrift festhält, daß die ewige Erwählung *ἐν Χριστῷ* und *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας* sich vollzogen hat, so hält man sich bei der Frage nach der eigenen Erwählung lediglich an Christum oder das Evangelium und erkennt so durch den Glauben an das Evangelium von Christo seine ewige Erwählung. „Demnach soll" — sagt die Konkordienformel (717, 65 ff.) — „diese ewige Wahl Gottes in Christo, und nicht außerhalb und ohne Christo, betrachtet werden. Denn in Christo, zeuget der heilige Apostel Paulus, sind wir erwählet, ehe der Welt Grund gelegt war, wie geschrieben stehet: ‚Er hat uns geliebt in dem Geliebten.' Solche Wahl aber wird offenbar vom Himmel durch das gepredigte Wort, da der Vater spricht: ‚Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; den sollt ihr hören.' . . . Christus aber hat uns des Vaters Willen und also auch unsere ewige Wahl zum ewigen Leben verkündigt, nämlich da er sagt: ‚Tut Buße und glaubt dem Evangelio!'" Wer das Evangelium glaubt, das ja auch Erhaltung im Glauben zusagt (1 Kor. 1, 8), glaubt damit auch seine ewige Erwählung. Hingegen kann niemand seine gnädige Erwählung glauben, solange er ohne Buße und Glauben an das Evangelium dahinlebt oder wohl gar die Gnadenwahl auf das Gebiet des Gesetzes verlegt, indem er meint, daß die Bekehrung und Seligkeit und daher auch die ewige Erwählung nicht allein von Gottes Gnade in Christo, sondern auch von dem korrekten Verhalten des Menschen abhänge. Den letzteren ist die Gnadenwahl, eben weil sie Gnadenwahl ist, ein Ärgernis. Denen aber, welche hinsichtlich der Erlangung der Seligkeit das Vertrauen zu sich selbst verloren haben (*οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἡμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*, Röm. 7, 18), ist es tröstlich, daß ihre Seligkeit nicht auf ihrem Verhalten, sondern in Gottes Gnadenhand steht. (F. C. 714, 45. 46.)

Die Anordnung der einzelnen Teile der Heilsordnung.

In bezug auf die Anordnung der einzelnen Lehren, die bei der Heilsaneignung zu behandeln sind, werden den ältesten lutherischen Lehrern und insonderheit auch der Konkordienformel allerlei böse Dinge nachgesagt. Bei Nitzsch-Stephan ist von einem „Chaos“ in der Konkordienformel und in den Schriften der ältesten lutherischen Dogmatiker die Rede.[1153] Erst Hülsemann, Calov und Quenstedt sollen in dieses Chaos „einige Ordnung“ gebracht haben. Gaß findet bei den „älteren Schriftstellern“ eine „lockere Verknüpfungsart“ des zur Heilsaneignung gehörenden Materials. Eine „genaue Umschreibung des Heilsweges“ soll den älteren Schriftstellern ferngelegen haben. Diese und ähnliche Urteile sind sachlich unzutreffend. Was die Konkordienformel betrifft, so wäre es unbillig, in ihr einen „dogmatischen Aufbau“ der Lehren zu erwarten. Als Bekenntnisschrift hatte sie die Lehren darzulegen, welche von Irrlehrern angefochten waren. Im übrigen zeigt die Konkordienformel gerade wie die ältesten Theologen den festen, inneren Zusammenhang gerade der Lehren auf, die wir unter dem Titel „Heilsordnung“ zusammenzustellen gewohnt sind. Den ältesten Theologen und der Konkordienformel steht die Tatsache der objektiven Versöhnung fest, die Tatsache nämlich, daß durch Christi stellvertretende Genugtuung für alle Menschen Gnade oder Vergebung der Sünden vollkommen vorhanden ist. So ist ihnen auch das Evangelium die göttliche Botschaft von dieser Tatsache und der durch die göttliche Botschaft gewirkte Glaube das Annahmemittel der Tatsache, wie dies in der sola fide geschehenden Rechtfertigung zum Ziel und Ausdruck kommt. Alles andere, was sonst noch in und an einem Christen vorgehen kann, ist ihnen Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wir wüßten nicht, wie eine festere innere Ordnung des „ordo salutis“ denkbar wäre. Wir erinnern nochmals an den „ordo“, auf dessen Festhaltung die Konkordienformel dringt: „Erstlich wird in der Bekehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreifet Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertiget wird; danach, wenn die Person gerechtfertiget ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiliget, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen“ (619, 41). Das ist wahrlich

---

1153) Ev. Dogmatik, S. 671.

kein „Chaos", sondern klare, durchsichtige „Umschreibung des Heilsweges". Die Konkordienformel verwahrt sich auch noch ausdrücklich gegen die „lose Verknüpfungsart", wenn sie hinzufügt, daß sie diese einzelnen Faktoren ordine *causarum et effectuum, antecedentium et consequentium,* also nach Ursache und Wirkung, und „wie eines dem andern vorgehe und nachfolge", geordnet habe.[1154] Denselben ordo salutis schärft Luther im Kleinen und Großen Katechismus in der Erklärung des dritten Artikels und sonst überall dort ein, wo er die Lehre von der Rechtfertigung als die Zentrallehre beschreibt, zu der alle christlichen Lehren sich wie antecedens und consequens verhalten.[1155] Freilich finden sich bei den ältesten Lehrern zum Teil große Verschiedenheiten in der äußeren Ordnung der Lehren in den Lehrbüchern. Während zum Beispiel in Luthers Kleinem und Großem Katechismus die zehn Gebote voranstehen, beginnt Brenz seine große Katechismusauslegung[1156] mit dem Glauben an Christum und mit der Lehre von der Taufe. Die Auslegung des Dekalogs folgt erst auf die Auslegung des Apostolischen Symbolums und des Vaterunsers. Man war zu jener Zeit um so weniger um die äußere Ordnung der Lehren besorgt, als man über den Inhalt und den inneren Zusammenhang derselben vollständig im klaren war. Die Sachlage ist doch diese: Wenn jemand die satisfactio vicaria, die media gratiae und das sola fide wirklich festhält, so hält er, selbst bei äußerlich etwas ungeschickter Ordnung, den rechten inneren Zusammenhang fest. Wer hingegen mit den neueren Theologen die satisfactio vicaria als zu „juridisch" und „dinglich" aufgegeben hat, der mag „das zur Heilsordnung gehörende Material" äußerlich ordnen, wie er will, die einzelnen Teile

1154) Noch ausführlicher beschreibt die Konkordienformel (S. 707 f.) den „modus" consequendae salutis im Artikel von der Gnadenwahl, wenn sie der nuden Betrachtung der Gnadenwahl wehrt und darlegt, daß Gott die Auserwählten auf dem von ihm festgesetzten Heilswege zur Seligkeit führt. Die Darlegung umfaßt die sogenannten „acht Punkte": objektive Versöhnung, die Gnadenmittel, Wirkung des Heiligen Geistes durch die Gnadenmittel, Rechtfertigung durch den Glauben, Heiligung, Erhaltung in der Anfechtung und auf dem Gnadenwege, die Verherrlichung. Hiernach sind die Behauptungen einzuschränken (z. B. Luthardt, Dogmatik, S. 273), daß die Begriffe Berufung, Bekehrung usw. erst seit Calov unter den Begriff des salutis consequendae modus und erst seit der pietistischen Zeit unter den Begriff ordo salutis gebracht worden seien.

1155) St. L. VIII, 627 ff.; IX, 24 ff.

1156) Catechismus pia et utili explicatione illustratus. Der Titel ist von dem Herausgeber, Kaspar Gräter, Frankf. 1551.

hierhin oder dorthin stellen — das Ganze ist ein Chaos, ein rechtes תֹהוּ וָבֹהוּ. Bei der Leugnung der stellvertretenden Genugtuung haben sämtliche Begriffe, die man unter die Heilsordnung bringt: Gnadenmittel, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung usw., ihre schriftgemäße Bedeutung verloren, wie bereits nachgewiesen wurde.[1157]

Wir halten dafür, daß die äußere Anordnung, die wir in unserer zusammenhängenden Darstellung geboten haben, als eine sachgemäße passieren kann. Wir streiten aber mit niemand über eine andere äußere Anordnung, solange er den schriftgemäßen *inneren* Zusammenhang festhält.[1158] — Wir möchten hier noch an einige Einzelheiten erinnern. Es ist darüber verhandelt worden, ob die Lehre von den Gnadenmitteln vor oder hinter die Lehre von der Kirche gestellt werden sollte. An beiden Orten ist für die Gnadenmittel ein passender Platz, weil die Kirche sowohl das Produkt der Gnadenmittel ist als auch die Gemeinschaft derer, denen die Gnadenmittel zur Handhabung befohlen sind. Man hat ferner gemeint, daß auf die Lehre vom Werk Christi, speziell auf die Lehre von der objektiven Versöhnung, sofort die Lehre von der subjektiven Versöhnung, das ist, die Lehre von der Rechtfertigung, folgen sollte. Das gibt allerdings einen vortrefflichen Zusammenhang, insofern die subjektive Versöhnung die durch den Glauben angeeignete objektive Versöhnung ist. Aber bei dieser Anordnung ist dann die Lehre von den Gnadenmitteln *vorausgesetzt*, weil der die objektive Versöhnung ergreifende Glaube durch das Evangelium gewirkt wird und das Evangelium zum Objekt hat. Es läßt sich also ein Grund dafür anführen, daß man über die Gnadenmittel und die Entstehung des Glaubens (de conversione) *vor* der Rechtfertigung handelt. Nur darf man die Entstehung des Glaubens und die Rechtfertigung nicht *zeitlich* auseinanderfallen lassen. Auch in der Schrift werden Gnadenmittel und Bekehrung *vor* die Rechtfertigung gestellt,[1159] und man wird nicht behaupten, daß die Schrift damit die Rechtfertigung in den Hintergrund treten lasse.[1160] So kann auch der

---

1157) S. 414 f.

1158) Die Wahrung des inneren Zusammenhangs ist sogar bei der sonderbaren analytischen Methode möglich, die von den späteren lutherischen Dogmatikern mehr oder minder konsequent befolgt wird.

1159) Apost. 26, 17. 18; Röm. 8, 30; Tit. 3, 5—7.

1160) Dies auch gegen Dorner (Gesch. d. prot. Theol., S. 579 ff.), in dessen Polemik gegen die späteren Dogmatiker, insofern diese von der regeneratio und conversio vor der iustificatio handeln, Wahrheit und Dichtung sich mischen.

Dogmatiker de conversione vor de iustificatione handeln, ohne daß ihm die Rechtfertigung in den Hintergrund tritt. Voraussetzung hierfür ist freilich, daß er sich die christlichen Begriffe von der objektiven Versöhnung und dem Evangelium wahrt und bei der Entstehung des Glaubens den Synergismus fernhält. Wir möchten hier auch noch ein gutes Wort für die späteren Dogmatiker einlegen. Heinrich Schmid[1161] hat an späteren Dogmatikern, zum Beispiel an Quenstedt, auszusetzen, daß sie die Artikel de iustificatione und de fide zu weit auseinandergerissen hätten, weil sie de fide iustificante erst nach de iustificatione und nach den Gnadenmitteln (als media **δοτικά** ex parte Dei) handeln. Tatsächlich liegt aber die Sache so, daß Quenstedt auch bei de iustificatione schon sehr nachdrücklich de fide iustificante handelt.[1162] Weder Quenstedt noch irgendein anderer Mensch kann die Rechtfertigung aus dem Glauben darlegen, ohne zugleich von dem rechtfertigenden Glauben zu handeln. Daß de fide iustificante noch als ein besonderer Abschnitt, ob vor oder hinter die Rechtfertigung gestellt, dargeboten wird, findet Erklärung und Entschuldigung darin, daß in bezug auf den Begriff des rechtfertigenden Glaubens eine ganze Reihe von Fragen aufgeworfen worden ist, deren Besprechung einen breiten Raum einnimmt. Eine besondere Behandlung der fides iustificans bietet daher den Vorteil, daß der locus de iustificatione entlastet wird. Aus diesem Grunde lassen auch wir der Lehre von der Rechtfertigung eine besondere Darlegung sowohl des Glaubens als auch der Entstehung des Glaubens voraufgehen. Dabei gibt es natürlich immerfort Antizipationen und Repetitionen. Aber diese lassen sich in der Dogmatik überhaupt nicht vermeiden, man mag die einzelnen Lehren äußerlich ordnen, wie man will. Wenn der Dogmatiker die einzelnen Lehren nicht wie dürres Holz spaltet, sondern in ihren in der Schrift gegebenen Beziehungen zu andern Lehren darstellt, so kann er keine der Hauptlehren ausführlicher vorlegen, ohne immerfort in die andern überzugreifen. Im Grunde gibt es für den Dogmatiker zur Wahrung des schriftgemäßen Zusammenhangs der christlichen Lehre nur ein Mittel. Der Apostel Paulus gibt es mit den Worten an: *Οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* (1 Kor. 2, 2); und Luther beschreibt dies Mittel in den

---

1161) Dogmatik d. ev.-luth. K., § 39, Vorbemerkung.

1162) De iustificatione, *θέσις* X (II, 742 sq.) und quaestio VI: An fides sit iustificationis nostrae causa organica seu instrumentalis? (II, 788 sqq.)

Worten: In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes.[1163] Ob der Dogmatiker, der durch Gottes Gnade in etwas diese ἱκανότης ἐκ τοῦ θεοῦ besitzt, beim „dogmatischen Aufbau" analytisch die Lehre vom ewigen Leben oder synthetisch den Sündenfall und die erste Verheißung voranstellt, ist relativ gleichgültig.

Der seligmachende Glaube.

De fide salvifica.

Es sollte nicht nötig sein, über Wesen und Begriff des Glaubens, insofern er in den Besitz der Vergebung der Sünden und der Seligkeit bringt, noch mehr zu sagen, als bereits in der zusammenfassenden Darstellung gesagt wurde. Ist es wahr, daß Gott durch Christum die Welt mit sich versöhnt hat, und ist das Evangelium die Botschaft von dieser Tatsache, so ist der Glaube in keinem Sinne als ein Werk des Gesetzes, als eine Tugend oder sittliche Tat aufzufassen, wodurch der Mensch sich Gott erst noch vollends gnädig machte, sondern der Glaube ist das Gegenteil von jeder sittlichen Leistung, wie denn die Schrift das πίστει dem ἐξ ἔργων νόμου in der Rechtfertigung ausdrücklich entgegensetzt (Röm. 3, 28 usw.). Der Glaube auf seiten des Menschen ist das bloße Annahmemittel der im Evangelium ausgesprochenen Absolution. Damit ist die Frage: Quid sit fides iustificans? oder, noch genauer ausgedrückt: Quid sit fides, *qua* iustificat? völlig beantwortet. Aber an diesem Punkt hat nun zu allen Zeiten der Irrtum mit großer Macht und in mannigfacher Gestalt eingesetzt. Man hat das Objekt und damit auch den Begriff des rechtfertigenden Glaubens verändert und so unter dem Namen des Glaubens an Christum innerhalb der christlichen Kirche Lehren vom Glauben dargeboten, die tatsächlich ganz außerhalb der christlichen Lehre gelegen sind. Es steht leider so, daß innerhalb der äußeren Christenheit mit den Worten: „Ich glaube an Christum" tatsächlich noch wenig gesagt ist, weil mit diesen Worten ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. Die einen meinen, der Glaube, insofern er selig macht, habe nicht bloß das Evangelium, sondern das ganze Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, zum Objekt, während die andern mit Recht lehren und festhalten, daß des Glaubens Objekt, insofern er rechtfertigt, nur das Evangelium sei, und die

1163) Comment. in ep. ad Gal. Erl. I, 3.

Betätigung des Glaubens am Gesetz gar nicht in die Rechtfertigung gehöre. Die einen beschreiben den Glauben als ein bloßes Wissen von Christo, das auch die Gottlosen, die Ehebrecher, Diebe usw., haben können,[1164] ja, als einen Glauben, den ein Mensch besitzen könne, ohne zu wissen, was er glaubt (fides carbonaria). Die andern lehren, daß der Glaube die vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis Christi oder das Vertrauen auf die von Christo erworbene Vergebung der Sünden sei, und daß dieser Glaube sich nie in sicheren, sondern nur in solchen Herzen finde, die ob ihrer Sünden erschrocken sind. Die einen nennen den Glauben, durch den der Sünder die Vergebung der Sünden zuversichtlich auf seine Person bezieht, eine Unverschämtheit (praesumtio). Die andern lehren, es sei Gottes Wille, daß der erschrockene Sünder die im Evangelium dargebotene Vergebung sich persönlich zueigne, und daß daher der rechtfertigende Glaube stets persönlicher Glaube oder fides *specialis* sei. Die einen meinen, der rechtfertigende Glaube sei der Glaube an den Christus in uns, der Glaube, insofern er Wirkungen des Heiligen Geistes zuläßt und in den Menschen aufnimmt. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, nur den Christus außer uns, die Verheißung des Evangeliums, zum Objekt hat, und daß daher der rechtfertigende Glaube stets Akt des Ergreifens (fides *actualis*) und, auf den Willen gesehen, ein Wollen oder Begehren der Vergebung der Sünden (velle gratiam, velle accipere gratiam, desiderium gratiae) sei. Die einen charakterisieren den rechtfertigenden Glauben als sittliche Tat, sittliches Verhalten, richtiges Verhalten, als Selbstbestimmung, Selbstentscheidung usw. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, lediglich instrumental sei, ohne jede eigene gute Qualität oder Virtuosität, das gerade Gegenteil von allem, was Werk des Gesetzes ist. Damit hängt zusammen, daß die einen den Glauben als bewußte Annahme der Gnade Gottes beschreiben, während die andern lehren, daß ein Mensch den rechtfertigenden Glauben haben kann, ohne sich bewußt zu sein, daß er glaubt. Die einen meinen, ein Mensch dürfe erst dann die Verheißung von der Vergebung der Sünden auf sich beziehen, wenn er festgestellt habe, daß er im Glauben steht. Die andern lehren, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, auch nicht sich selbst zum Objekt hat, sondern sich direkt auf Christum oder die im Evangelium zugesagte Vergebung der Sünden richtet. Die

1164) Trident., sess. VI, c. 15.

einen behaupten, der rechtfertigende Glaube komme nicht allein aus dem Wort des Evangeliums und habe daher auch nicht allein das Wort des Evangeliums zum Objekt, sondern der Glaube entstehe vornehmlich durch „geschichtliche Eindrücke" und habe geschichtliche Eindrücke und „Heilstatsachen" außer und neben Gottes Wort zum Objekt. Die andern lehren, daß jeder Glaube außer und neben Gottes Wort und Verheißung Schwärmerei sei. So verschieden redete und redet man in der äußeren Christenheit von dem Glauben an Christum. Hieraus erklärt sich, weshalb die alten Theologen ihren dogmatischen Schriften besondere Abschnitte de fide iustificante einfügten. Auch wir legen dem Irrtum gegenüber die ebenerwähnten Punkte noch etwas näher dar.

1. Der seligmachende Glaube hat nur das Evangelium zum Objekt.

Objekt des Glaubens, insofern er in den Besitz der Vergebung der Sünden bringt, ist nur das Evangelium, nicht auch das Gesetz oder die ganze Heilige Schrift. Es heißt Gal. 3, 12 ausdrücklich: *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*. Freilich betätigt sich der Glaube, der das Evangelium, das heißt, die Vergebung der Sünden, glaubt, auch am Gesetz. Der Glaube allein schreibt ja das Gesetz Gottes ins Herz (Jer. 31, 31 ff.) und richtet es also auf (Röm. 3, 31). Er ist in der Liebe wirksam (*δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6), und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10). Der Glaube betätigt sich auch an der ganzen Heiligen Schrift, indem er sie auf Gottes Zeugnis hin (Joh. 10, 35) als Gottes Wort annimmt und fleißig gebraucht (Joh. 5, 39). Aber nicht durch diese Betätigung am Gesetz und an der ganzen Schrift, sondern unter Ausschluß derselben, *χωρὶς ἔργων νόμου*, erlangt der Glaube die Vergebung der Sünden und die Seligkeit.[1165] Wer das Objekt des Glaubens, insofern er der Vergebung der Sünden teilhaftig macht, dahin erweitert, daß er mit den Römischen,[1166] den Arminianern[1167] und Unitariern[1168] auch das Gesetz oder das ganze Wort Gottes zum

1165) Röm. 3, 28; 4, 5; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9.

1166) Bellarmin, Lib. 1 de iustif., c. 4 (bei Quenstedt II, 1362): Catholici tam late patere volunt obiectum fidei iustificantis, quam late patet verbum Dei; und cap. 8: Fidei iustificantis obiectum non est specialis Dei misericordia, sed omnia, quae Deus revelare dignatus est.

1167) Siehe Note 30.

1168) Weil die Unitarier Christi Gottheit und die satisfactio vicaria leugnen, so ist ihnen der rechtfertigende Glaube der Gehorsam gegen Christum als neuen Gesetzgeber. Catech. Racov., cap. IX, de fide, qu. 418 sq.

Objekt der fides iustificans qua iustificans macht, verwandelt dadurch das Christentum in heidnische Werklehre. Wenn Bellarmin es als einen Vorzug des römischen Begriffs der fides iustificans rühmt, daß nach diesem Begriff tam late patere obiectum fidei iustificantis, quam late patet verbum Dei, und omnia, quae Deus revelare dignatus est, umfasse, so offenbart damit dieser „Fürst unter den römischen Theologen" seinen gänzlichen Unverstand in bezug auf die christliche Lehre. Zugleich leuchtet ein, daß es bei dieser Erweiterung des Glaubensobjekts nie zu einer Gewißheit der Vergebung der Sünden kommen kann. Auch bei dem gelehrtesten Theologen werden immerfort Zweifel darüber auftauchen, ob er auch wirklich alles, was in der Schrift geoffenbart vorliegt, alle geschichtlichen Partien eingeschlossen, in seinen Geist aufgenommen habe. Bellarmins Behauptung dient dem monstrum incertitudinis, worauf auch sonst alles in der Papstkirche angelegt ist. Dagegen ist festzuhalten, daß die fides iustificans und salvans auch in solchen sein kann, die die Schrift nicht in allen ihren Teilen kennen, ja, auch in solchen, die in gewissen Stücken der geoffenbarten Lehre aus Schwachheit irren, wie die Schrift reichlich bezeugt.[1169] Orthodoxie und Glaubensstand decken sich nicht. Es gibt freilich keine Orthodoxie ohne seligmachenden Glauben; wer das Evangelium nicht glaubt, glaubt kein Stück der christlichen Lehre mit vom Heiligen Geist gewirktem Glauben. Wohl aber gibt es seligmachenden Glauben, ohne daß Orthodoxie hinsichtlich aller Stücke der christlichen Lehre vorhanden ist. Diese Wahrheit bekennen Luther, das lutherische Bekenntnis und die Dogmatiker,[1170] wiewohl sie keinem Menschen die Macht zugestehen, von der Annahme auch nur eines Stückes der christlichen Lehre zu dispensieren.[1171] Es versteht sich von selbst, daß alle modernen Theologen, die die satisfactio vicaria leugnen und den „Sühnebegriff" dahin „vertiefen" wollen, daß sie in denselben die von Christo „garantierte" oder „verbürgte" „Umschaffung der Menschheit" aufnehmen, kein Evangelium im Sinne der Schrift als Glaubensobjekt haben. Das Evangelium ist ihnen nicht die Botschaft von einer geschehenen Weltversöhnung, die der

---

1169) Röm. 14, 1 ff.

1170) Luther, St. L. XVII, 2212; Vorrede zum Konkordienbuch, Müller, S. 17; Hülsemann, Calv. Irreconciliabilis, p. 432 sqq. (bei Baier I, 62).

1171) Diese Materie wurde ausführlich unter dem Abschnitt von den Fundamentalartikeln dargelegt. Auch ist sie wieder bei der Lehre von der Kirche aufzunehmen.

Glaube ergreift, sondern das Evangelium ist ihnen das Anregungsmittel zu der „Umgestaltung der Menschheit“, die Christus angeblich nur „garantiert“ oder „verbürgt“ hat, die die Menschen aber bei sich beschaffen müssen, ehe sie sich als mit Gott versöhnt betrachten dürfen. Jede Leugnung der satisfactio vicaria hebt das Evangelium auf und versetzt auf römisches Gebiet.

Die Römischen haben, um das Evangelium als Objekt des seligmachenden Glaubens zu beseitigen, die Lutheraner mit dem Einwurf zu bedrängen gesucht, daß das Objekt des Glaubens in der Schrift sehr verschieden benannt werde und daher nicht bloß im Evangelium gefunden werden dürfe. Quenstedt beschäftigt sich[1172] mit dem Jesuiten Vasquez, welcher sogar geltend machte, daß deshalb nicht bloß Gottes Gnade oder Gottes Barmherzigkeit das Objekt der fides iustificans sein könne, weil in der Schrift dieser Glaube auch als Glaube an Christum, den Sohn Gottes, beschrieben werde. Quenstedt antwortet darauf, daß Vasquez und Genossen die lutherische Lehre entweder nicht verstehen oder boshaft verkehren und Sophisterei treiben wollen (cavillari). Gottes „Gnade“ und „Christus“ schließen einander nicht aus, sondern ein. Wenn die Lutheraner sagen, daß Gottes Gnade das Objekt des Glaubens sei, so meinen sie stets die Gnade Gottes in Christo, das heißt, um Christi stellvertretender Genugtuung willen, und wenn sie sagen, daß Christus Objekt des seligmachenden Glaubens sei, so meinen sie stets Christum in seinem stellvertretenden Werk, wodurch den Menschen Gnade erworben ist und im Evangelium zugesagt wird.[1173] Hier ist auch auf einen fundamentalen Irrtum der modernen positiven Theologen hinzuweisen. Mit großem Nachdruck weisen diese auf Christi Person als Objekt des Glaubens hin. Sie tun es aber in dem Sinne, daß sie Christi Person in Gegensatz stellen zu Christi Werk. Sie wollen mit der Betonung der Person Christi Christi Werk, seine Gesetzeserfüllung an Stelle der Menschen und sein Strafleiden an Stelle der Menschen, als Objekt des Glaubens abweisen. Damit ist abermals das schriftgemäße Objekt des seligmachenden Glaubens und dieser selbst aufgegeben. Wir glauben an Christum zu unserer Rechtfertigung und Seligkeit nur dann, wenn

1172) Syst., De fide iustificante II, 1362.

1173) Hollaz: Unum quoad rem significatur obiectum fiduciae, sive in *Christo mediatore*, sive in *gratia Dei*, sive in *promissione gratiae* propter Christum mediatorem facta id consistere dicas. Tantum in modo concipiendi et loquendi est diversitas. (Examen, De fide, qu. 7.)

wir an ihn glauben als den, der zur Bezahlung unserer Sünden gekreuzigt wurde (1 Kor. 2, 2), sein teures Blut vergoß (1 Petr. 1, 18), sein Leben in den Tod gab (Matth. 20, 28; Röm. 5, 10) und das den Menschen gegebene Gesetz erfüllte (Gal. 4, 4. 5). Auch wenn die Schrift als Objekt des seligmachenden Glaubens den Gott nennt, der JEsum von den Toten auferweckt hat (Röm. 10, 9), so haben wir sachlich dasselbe Objekt, nämlich den Gott, der den Menschen allein um Christi stellvertretenden Werkes willen die Sünde vergibt. So sagt richtig Holtzmann, daß als Gegenstand des Glaubens sogar die Auferstehung allein stehe, weil die Auferstehung der Tatbeweis dafür ist, „daß der Zorn, unter welchen der Sterbende gestellt erscheint, mit seinem Tode sich auch wirklich erschöpft, aufgehört habe".[1174] Der Irrtum, wonach Christus nicht in seinem stellvertretenden Werk, sondern in seiner Person unsere Gerechtigkeit vor Gott sein soll, ist im 3. Artikel der Konkordienformel mit reichlicher Schriftbegründung ausdrücklich abgewiesen.[1175]

2. Der seligmachende Glaube ist fiducia cordis.

Weil der Glaube, insofern er selig macht, nur das Evangelium, das um Christi willen Vergebung der Sünden zusagt, zum Objekt hat, so ist der Glaube seinem Wesen nach (formaliter) Vertrauen des Herzens (fiducia cordis) auf die im Evangelium dargebotene Gnade. Dies kommt auch zum Ausdruck durch die Redeweise *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν*, Joh. 3, 16. 18. 36; *πιστεύειν εἰς Χριστόν*, Gal. 2, 16.[1176] Solange jemand von Christo nur Notiz nimmt (notitia historica) und die Kunde von ihm für historisch wahr hält (assensus historicus), ohne auf Christum seines Herzens Zuversicht zu setzen, ist weder das Ganze noch ein Teil des Glaubens vorhanden, insofern er rechtfertigt und selig macht. Die Schrift nennt die Leute ungläubig (*ἄπιστοι*), die wie die Juden zwar von Christo Kenntnis haben und seine historische Wirklichkeit anerkennen, aber nicht an Christum (*εἰς Χριστόν*) als ihren Heiland glauben, auf ihn nicht vertrauen.[1177] Diese Benennung hat ihren Grund darin, daß Christus nicht als eine historische Merkwürdigkeit, von der man Notiz nimmt, und die man gelten läßt, in die Welt gekommen ist,

1174) Neutest. Theol. II, 122.
1175) M. 530, 16; 527, 3; 612, 14—16. 22; 623, 57. 58.
1176) Hollaz, Examen, De fide, qu. 16; Holtzmann, Neutest. Theol. II, 133.
1177) 2 Kor. 4, 4; Röm. 11, 23; Joh. 3, 18.

sondern als der Sündentilger und Versöhner der Menschen,[1178] auf den die Menschen vor Gott vertrauen sollen.[1179] Der seligmachende Glaube ist daher nicht früher und nicht später vorhanden, als der Mensch in seinem Herzen auf Christum als seinen Heiland sich verläßt. Rom belegt die Lehre, daß der rechtfertigende Glaube das Vertrauen des Herzens auf die von Christo erworbene Gnade sei, mit dem Fluch,[1180] um Raum für seine Werklehre zu schaffen und die Seelen in Ungewißheit in bezug auf die Gnade zu erhalten. Das lutherische Bekenntnis, Luther und die lutherischen Lehrer hingegen schärfen mit großer Entschiedenheit ein, daß das Vertrauen auf die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Gnade oder Barmherzigkeit Gottes gerade das sei, wodurch der Glaube rechtfertigender Glaube ist (fides, *qua* iustificat, sive *qua* iustificans est). Es heißt in der Apologie: „Der Glaube ist nicht bloß ein Wissen im Verstande, sondern auch ein Vertrauen im Willen, das heißt, er ist ein Wollen und Empfangen dessen, das in der Verheißung dargeboten wird, nämlich die Versöhnung und die Vergebung der Sünden. So gebraucht die Schrift das Wort ‚Glaube‘.“[1181] Die lutherischen Dogmatiker, von Chemnitz an bis auf Hollaz, widmen der Darlegung, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, das Vertrauen (fiducia) des Herzens auf die im Evangelium zugesagte Gnade sei, einen breiten Raum. Dies geschah im Gegensatz zu Rom. Die römische Polemik richtete sich mit aller Gewalt gegen die fiducia. Beharrlich wiederholte sie: der Glaube, als Vertrauen auf die Gnade Gottes gefaßt, sei eine psychologische Unmöglichkeit, eine „Chimäre“, ein „Monstrum“.[1182] Wolle man den Glauben rein erhalten, so müsse man das Vertrauen auf die Gnade Gottes vom Glauben ausschließen und erst auf den Glauben als Frucht desselben folgen lassen. Würde man die

1178) Joh. 1, 29; 1 Joh. 4, 9; 1 Tim. 2, 5. 6.

1179) Röm. 10, 11; Ps. 2, 12; 1 Petr. 2, 6 ff.

1180) Conc. Trid., sess. 6, can. 12: Si quis dixerit fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, anathema sit.

1181) Apol. 139, 183: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum. Sic utitur nomine fidei Scriptura.

1182) Pighius, bei Chemnitz, Examen, De fide iustificante, p. 163; bei Quenstedt, Syst. II, 1348.

fiducia in den Glauben selbst verlegen, so würde das in sich schließen, daß der Glaube auch im Willen des Menschen, also ein Wollen der Gnade sei. Das sei aber eine psychologische Unmöglichkeit, da der Glaube nur im Verstande seinen Sitz habe. Darauf antworten die Dogmatiker mit der Apologie der Augsburgischen Konfession (139, 183), daß der Glaube allerdings nicht bloß Verstandes-, sondern auch Willenssache sei, oder daß Christus nicht bloß mit dem Verstande, sondern auch mit dem Willen ergriffen werde. Das Ergreifen mit dem Willen aber sei die *fiducia,* das Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo. Für fiducia sagen sie deshalb auch oft apprehensio fiducialis.[1183] Quenstedt definiert: Das Ergreifen mit dem Willen (apprehensio *voluntatis*) „ist nichts anderes als das Vertrauen und bezeichnet das Begehren Christi und das Hinzutreten zu Christo" (nihil aliud est quam fiducia notatque desiderium et accessum ad Christum).[1184] Dieser actus fiduciae, durch den Christus mit dem Willen ergriffen, gewollt, begehrt wird, bilde das Wesen (forma) des Glaubens, insofern er rechtfertigt, *qua* iustificat. Weil die Römischen die fiducia erst auf den Glauben folgen lassen wollten, so unterscheiden die Dogmatiker zwischen dem Akt des Vertrauens (actus fiduciae), der zum Glauben selbst gehört, und solchen Akten, die als Frucht des Glaubens auf denselben folgen, wie die in das Gefühl tretende Freude an der Gnade, die Freudigkeit und Zuversichtlichkeit in der Anrufung Gottes. Diese letzteren Akte seien nicht immer mit dem wahren Glauben verbunden. Aber der Akt des Vertrauens, wodurch die Gnade, mit dem Willen ergriffen, gewollt oder begehrt wird, gehöre zum Glauben selbst, insofern er rechtfertigt.[1185] Um dies noch besonders einzuschärfen, unterscheidet

1183) Dannhauer, Hodos. XI, p. 671. 1184) Systema II, 1348.

1185) Quenstedt II, 1337: Ex parte voluntatis requiritur ad fidem in Christum *fiducia,* quae hic non accipitur pro *παρρησίᾳ* seu confidentia orta ex meriti Christi receptione, haec enim fidem iustificantem et iustificationem demum *sequitur,* sed pro actu fidei iustificantis, *qua* iustificans est. . . . Fiduciae est Christum quaerere, Es. 55, 6; Amos 5, 4, avide appetere, Ps. 42, 2. 3. So unterscheidet auch Dannhauer, Hodos. XI, 670. 671. Er beschreibt die apprehensio fiducialis des Glaubens im Gegensatz zu dem römischen Glauben als einen Willensakt, der auf sein Objekt zustrebt (suopte impetu fertur), als einen aneignenden Akt, der Christum als Heiland begehrt (desiderio quaero ut meum, amplexu capio ut meum) usw. Dannhauer setzt aber hinzu, daß dieser Akt verschieden sei von dem Akt, mit dem die Liebe Christum umfängt und ergreift und sich Christi freut, ab am-

Quenstedt sorgfältig zwischen einem theoretischen und praktischen Ergreifen Christi. Das theoretische Ergreifen hat statt, wenn ein Mensch in einem tadellosen Schluß sich vorrechnet: Christus ist für alle Menschen gestorben, also auch für mich. Diese apprehensio theoretica, sagt Quenstedt, könne sich auch bei Gottlosen finden, die in ihrem Herzen das Heil in Christo für ihre Person gar nicht begehren.[1186] Das praktische Ergreifen Christi hingegen schließe das Vertrauen des Herzens und Willens in sich und bezeichne das Begehren (desiderium) Christi und das Hintreten zu ihm, und das sei die fiducia, die den Glauben zum rechtfertigenden Glauben macht.[1187] So eifrig Rom war, dem Glauben die fiducia, die Ergreifung Christi mit dem Willen oder das velle gratiam zu entziehen, so eifrig waren die lutherischen Lehrer, die fiducia als das den rechtfertigenden Glauben konstituierende Moment festzuhalten. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß die Dogmatiker von Chemnitz an bis auf Hollaz die fiducia oder die apprehensio fiducialis in gehäuften Ausdrücken als ein Wollen, Suchen, Begehren, Umfassen Christi beschreiben und hinzusetzen, daß mit der Leugnung der so aufgefaßten fiducia das Ergreifen oder die persönliche Aneignung Christi geleugnet werde. Endlich hebt Chemnitz noch hervor, daß auch der schwächste Glaube schon fiducia sei. Er sagt: „Wenn der Glaube im Objekt nicht irrt, sondern dasselbe unter Zittern mit noch so schwachem Vertrauen ergreift oder zu ergreifen trachtet und begehrt (expetit), so ist das zwar ein kleiner und schwacher, aber dennoch wahrer Glaube.“ [1188] Dieselbe Materie

plexu et apprehensione *caritatis* distinctus, quod haec *fidei* apprehensionem *sequatur*, secunda quasi animi negotiatione; prius apprehendit manus mendica thesaurum, post eo gaudet, post amat.

1186) A. a. O., p. 1338: Ita enim vel ipsi *impii*, qui non *desiderant*, ut propter Christi meritum sibi obtingat salus, inferre possunt.

1187) A. a. O., p. 1338 sq.: Alia vero apprehensio est *voluntatis* et practica, quae totius cordis et voluntatis in merito Christi recumbentiam involvit notatque *desiderium* et *accessum ad Christum* eiusque meriti applicationem et appropriationem fiducialem; et haec proprie est fiducia.

1188) Chemnitz, Examen, De fide iustif., p. 159 sqq.; Dannhauer, Hodos. XI, 670 sq.; Quenstedt, Syst. II, 1338 sq. Hollaz wiederholt dann (Examen, qu. 13): „Die meisten Theologen erwähnen als Akte oder Teile des Glaubens die Erkenntnis, die Zustimmung und das Vertrauen. Unter Vertrauen begreifen sie das Begehren der Gnade (sub fiducia desiderium gratiae complectuntur). Als Zeugen führe ich D. Calov und D. Quenstedt an. Jener sagt (Syst. X, 303): ‚Zum Vertrauen gehört: Christum suchen, Jes. 55, 6, heftig begehren (avide appetere), Ps. 73, 28, nach ihm lechzen (anhelare ad ip-

muß unter einem andern Gesichtspunkt, nämlich bei der fides *actualis*, wieder aufgenommen werden.

Was die Beschreibung des Glaubens als notitia, assensus und fiducia betrifft, so ist folgendes festzuhalten: 1. Versteht man unter notitia nur das geschichtliche Wissen von Christo (notitia historica), das auch der natürliche Mensch haben kann, und unter assensus nur eine auf natürlichen Gründen[1189] beruhende Zustimmung zur Botschaft von Christo, so sind beide, notitia und assensus, genau geredet, nicht Teile des seligmachenden Glaubens, weil dieser ganz durch übernatürliche Wirkung (*ἐν δυνάμει θεοῦ*, 1 Kor. 2, 5) sein Entstehen und Bestehen hat. Luther sagt (XI, 126) von dem Glauben, der nur die „Historie" von Christo weiß und für wahr hält, und den auch die Sünder und Verdammten haben: „Es ist ein natürlich Werk ohne Gnaden." „Von dem Glauben lehrt die Schrift und Gottes Wort nicht", nämlich wenn sie vom seligmachenden Glauben redet. Doch ist zur Abweisung der römischen fides implicita oder carbonaria („Köhlerglaube") festzuhalten, daß die fides iustificans stets die äußere Bekanntschaft mit dem Evangelium voraussetzt, nach Röm. 10, 14: *Πῶς πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν;* Luther sagt von der römischen fides implicita, wonach man glaubt, was die Kirche glaubt, oder was in der Schrift steht, ohne zu wissen, was die Kirche glaubt oder die Schrift lehrt: „Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel!"[1190] 2. Versteht

sum), Ps. 42, 2. 3, sein Ziehen begehren, Hohel. 1, 4; Joh. 6, 44.' Dieser (Quenstedt) schreibt (System. IV, 291): ‚Das Vertrauen bezeichnet das Verlangen nach Christo und den Zutritt zu ihm und die Zueignung und Aneignung seines Verdienstes.'"

1189) wie elterliche Autorität, Gewohnheit, menschlich-wissenschaftliche Beweisführung usw.

1190) St. L. XVII, 2013. Hier berichtet Luther auch, wie der Ausdruck „Köhlerglaube" entstanden sei: „Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden als über einen armen Laien gefragt: Lieber Mann, was glaubst du? Der Köhler antwortete: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben noch Ruhe haben, bis daß er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thoma Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis daß er sprach: Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel in Armen. Aber Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel! Denn wo diese nicht anders haben denn also geglaubt, so hat sich beide Doktor und Köhler in Abgrund der Hölle hinein geglaubt." Gaß über den „Köhlerglauben", Geschichte der protest. Dogmatik I, 375, Anm. 2. Die lutherischen Dogmatiker weisen darauf hin, daß

man unter notitia nicht bloß die notitia historica, sondern die vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis Christi und unter assensus nicht eine auf natürlichen Gründen beruhende Zustimmung zum Evangelium, sondern die vom Heiligen Geist gewirkte Zustimmung zur Gnadenverheißung des Evangeliums, so bezeichnet jeder der Ausdrücke, gerade wie fiducia, den ganzen rechtfertigenden Glauben. Dies ist der Sprachgebrauch der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses. Die Schrift bezeichnet mit dem Begriff „Erkenntnis" den ganzen seligmachenden Glauben an Stellen wie Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, JEsum Christum, erkennen" (*γινώσκωσιν*).[1191] Phil. 3, 8 bezeichnet Paulus mit seiner Erkenntnis Christi JEsu, seines HErrn (*τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως τοῦ Κυρίου μου*), seinen ganzen rechtfertigenden Glauben (V. 9). Ebenso Gal. 4, 9; Luk. 1, 77. Als „Beifall" oder „Zustimmung" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben 1 Joh. 3, 23: „Das ist sein Gebot, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes JEsu Christi" (*ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*

---

die römische fides implicita den Begriff des Glaubens aufhebt. Baier (III, 136): Credere non possumus, nisi quae mente apprehendimus aut apprehensione simplici cognovimus. Mit apprehensio simplex bezeichnete man die Tätigkeit des menschlichen Geistes, durch welche eine in Worten ausgedrückte Sache in den menschlichen Geist nur aufgenommen wird, im Unterschiede von der Tätigkeit, durch welche das in den Worten Ausgedrückte (res proposita) angenommen oder verworfen wird. Die apprehensio simplex des in den Worten der Schrift Ausgedrückten ist dem natürlichen Menschen nicht nur möglich (Konkordienf. 601, 53), sondern auch unumgänglich nötig, wenn es zu dem vom Heiligen Geist zu wirkenden Glauben kommen soll (Konkordienf. 601, 52. 54). Wenn Christus das Evangelium zu predigen befiehlt, so setzt dies voraus, daß die Menschen das, was gepredigt und gelehrt wird, in ihren Geist aufnehmen. Scherzer sagt daher etwas derb: „Wer sagt, daß er glaube, was die Kirche glaubt, ohne zu wissen, was die Kirche glaubt, der lügt (mentitur). Niemand kann glauben, was er nicht weiß." (Systema, S. 426.) Das trifft selbst auf dem natürlichen Gebiet zu. Die römische Polemik sucht an diesem Punkt dadurch Verwirrung anzurichten, daß sie den status controversiae durch den Einwurf verschiebt, daß die mysteria fidei über die menschliche Erkenntnis hinaus liegen. Die lutherischen Lehrer antworten mit der Unterscheidung zwischen dem „Daß" (*τὸ ὅτι*) und dem „Wie" (*τὸ πῶς*). Ersteres ist auf Grund der klaren Schrift möglich und nötig, letzteres ist uns nicht befohlen. (Vgl. Gerhard, De iustif., § 69.)

1191) So sagt auch Quenstedt (II, 1356) zu Joh. 17, 3: Intelligitur *γνῶσις*, non mere *θεωρητική*, sed *πρακτική* et *ζῶουσα*, efficax et viva cognitio, quatenus veram cordis *fiduciam* sive fiducialem apprehensionem ac receptionem includit.

Ἰησοῦ Χριστοῦ); 1 Joh. 5, 1: „Jeder, der da glaubt, daß (*ὅτι*) JEsus der Christ ist, der ist von Gott geboren." Als „Zuversicht" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben durch das *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν, εἰς αὐτόν, εἰς τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ*, Joh. 3, 36. 18. 16. Mit diesem Sprachgebrauch der Schrift stimmt genau das lutherische Bekenntnis, indem es ebenfalls mit jedem der drei Ausdrücke den ganzen rechtfertigenden Glauben bezeichnet. Mit der „Erkenntnis" Apol. 95, 46: *Fides*, quae gratis accipit remissionem peccatorum . . ., est vera *cognitio* Christi; 105, 101: Quid est *notitia* Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse, proprie et vere est *credere* in Christum. Mit „Beifall" oder „Zustimmung" ist der ganze Glaube bezeichnet Apol. 108, 113: Sola fide, et quidem fide proprie dicta, accipitur remissio peccatorum. . . . Est autem fides proprie dicta, quae *assentitur* promissioni; de hac fide loquitur Scriptura; 95, 48: Saepe iam diximus nos de fide in Christum, hoc est, de fide remissionis peccatorum, de fide, quae vere et ex corde *assentitur* promissioni gratiae, loqui. Mit „Vertrauen" oder „Zuversicht" ist der ganze seligmachende Glaube beschrieben Apol. 140, 194 (deutscher Text): „Glauben heißt vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, daß er gnädig sein wolle um Christus' willen, ohne unsern Verdienst, und das heißt glauben den Artikel Vergebung der Sünden." Als Synonyma sind „Vertrauen" und „Beifall" gebraucht Apol. 95, 48: „Der Glaube, welcher vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten usw. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse, starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum." Man bereitet sich unnötige Schwierigkeiten, wenn man notitia, assensus und fiducia, insofern sie vom Heiligen Geist gewirkt sind, als Teile des rechtfertigenden Glaubens gegeneinander abgrenzen will, während mit den Ausdrücken ein und dieselbe Sache, nämlich der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube an Christum, unter verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnet wird. Was auch noch Buddeus sagt, ist richtig: Cognitio sine assensu et assensus sine fiducia non est *ea* cognitio nec *ille* assensus, qui fidem *iustificantem* constituit.[1192]

1192) Institutiones theol. dogmaticae 1741, p. 862.

3. Der seligmachende Glaube ist fides specialis.

Weil der seligmachende Glaube das Evangelium von der Vergebung der Sünden zum Objekt hat, so ist er stets fides *specialis,* Einzelglaube oder persönlicher Glaube, das heißt, ein Mensch ist dann gläubig, wenn er nicht bloß dafürhält, daß eine Vergebung der Sünden für andere Menschen vorhanden sei, sondern glaubt, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sei, oder wenn er die auf alle Menschen gehende Verheißung des Evangeliums (1 Tim. 2, 6; Joh. 1, 29; 3, 16 usw.) auch auf seine Person bezieht, wie Paulus (Gal. 2, 20): „Ich lebe im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat" usw. und Hiob (19, 25): „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Solange diese Beziehung der Gnade auf die eigene Person noch nicht statthat, ist noch persönlicher Unglaube (*ἀπιστία*) da. Wie in Gottes Herzen um Christi Genugtuung willen für jedes menschliche Individuum die völlige Vergebung der Sünden vorhanden ist (*μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν,* 2 Kor. 5, 19), und Gott im Wort des Evangeliums jedem menschlichen Individuum, vor dessen Ohren oder Augen das Evangelium kommt, die Vergebung der Sünden darbietet, so kommt Gottes Gnadenwille bei einem Menschen erst dann zum Ziel, wenn der einzelne Mensch durch den Glauben die göttliche Vergebung der Sünden sich zueignet. Alle diejenigen, welche die göttliche Vergebung nicht auf ihre Person beziehen, verachten Gottes Rat wider sich selbst wie die Pharisäer (Luk. 7, 30) und machen Gott tatsächlich zum Lügner, wie 1 Joh. 5, 9—11 bezeugt ist. Luther erinnert daher (X, 1107. 1112) daran, daß wir den zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums nur dann recht verstehen und christlich gebrauchen, wenn wir zu den einzelnen Stücken das „für uns" hinzusetzen: „Obwohl diese Worte, daran sich der Glaube halten muß, ‚für uns geboren, gelitten' usw., nicht ausdrücklich dastehen, so muß man's doch aus andern hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen." Die Apologie sagt (94, 45): „Dieser spezielle Glaube (fides specialis), wodurch jeder für seine Person (unusquisque) glaubt, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben werden, und Gott um Christi willen versöhnt und gnädig sei, erlangt Vergebung der Sünden und rechtfertigt uns." [1193] — Es

1193) Hollaz sagt von der fides specialis, indem er zugleich den schwärmerischen Mißbrauch dieses Ausdrucks abweist: Dicitur fides specialis non quod specialem aliquam promissionem pro obiecto habeat, quae credenti peculia-

könnte zunächst auffallen, warum die Apologie so nachdrücklich und oft[1194]) betont, daß der rechtfertigende Glaube fides *specialis* sei. Es war dies Rom gegenüber nötig. Rom war durch die Umstände gezwungen worden, bei der Rechtfertigung auch wieder vom Glauben zu reden. Aber Rom darf die fides specialis nicht aufkommen lassen, wodurch der erschrockene Sünder die Vergebung der Sünden durch den Glauben auf seine Person bezieht und also der Gnade Gottes gewiß ist. Das Kirchenwesen des Papstes ist — woran immer wieder zu erinnern ist — auf die Ungewißheit der Gnade gegründet. So wendete sich die römische Polemik gegen die fides specialis und behauptete, zur fides specialis oder zur persönlichen Gewißheit der Gnade gehöre eine besondere Offenbarung, wie sie etwa Paulus, Petrus und andern privilegierten Personen zukomme.[1195]) Wenn die gewöhnlichen Christen eine persönliche Gewißheit der Gnade Gottes für sich in Anspruch nehmen wollten, so sei dies eine Einbildung. Demgegenüber weist die Apologie immer wieder darauf hin, daß die fides specialis, wodurch der Christ die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Gnade Gottes im Glauben sich zueignet und derselben gewiß ist, allen Christen zukomme; und daß dies die Lehre der Schrift und der ganzen christlichen Kirche sei.[1196]) — Es ist noch darauf hinzuweisen, daß auch alle Leugner der gratia *universalis* die fides specialis unmöglich machen, soweit ihre Lehre in Betracht kommt. Wenn das Evangelium auf alle Menschen, nur einen ausgenommen, lautete und der Name dieses einen Unglücklichen in der Schrift nicht genannt wäre, so könnte kein Mensch auf Grund des Evangeliums glauben, daß Gott ihm gnädig sei. Daher müssen die Vertreter der gratia particularis ihre Lehre in der Praxis desavouieren, wenn sie erschrockene Sünder seelsorgerisch zu behandeln haben.[1197]) Auch alle Leugner

---

riter sit facta, sed ob *applicationem*, per quam sub promissione universali de gratia Dei et merito Christi ad se in individuo descendit. (Examen, De fide, qu. 2.)

1194) Vgl. M. 94, 45; 176, 59; 177, 60; 180, 74; 205, 21. — A. C. 45, 23.

1195) Quenstedt II, 1367; Chemnitz, Examen, De fide iustif., p. 163 sqq.

1196) Apol. 177, 60: Nos praeter illam fidem (dem historischen Wissen von Christo) requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus. . . . Huic fidei tribuimus, quod iustificet et regeneret, dum ex terroribus [conscientiae] liberat, et pacem, gaudium et novam vitam in corde parit. . . . Nec aliud sentit ecclesia Christi, etiamsi adversarii nostri reclamant.

1197) Vgl. S. 54.

der sola gratia machen die fides specialis unmöglich, weil sie menschliches Tun in das Evangelium mengen, und jede gesetzliche Forderung, ob groß oder klein, die Beziehung der Gnade Gottes auf die eigene Person verhindert. Wie Luther sagt, daß er der Gnade Gottes nicht gewiß sein könnte, wenn dieselbe auch nur durch ein Vaterunser bedingt wäre, weil dann die Frage entstehen würde, ob das Vaterunser auch die nötige Qualität gehabt habe.[1198]

4. Der seligmachende Glaube ist fides actualis.

Weil der Glaube, insofern er in den Besitz der Vergebung bringt, die Verheißung des Evangeliums zum Objekt hat, so ist er stets fides *actualis*, das heißt, Akt des Ergreifens, actus apprehendendi, und zwar nicht nur bei den Erwachsenen, sondern auch bei den Kindern.[1199] Alle, welche den rechtfertigenden Glauben im Gegensatz zum Akt des Ergreifens als eine im Herzen ruhende Potenz oder Beschaffenheit[1200] fassen, denken sich einen Glauben, der von seinem rechtfertigenden Objekt, der Verheißung des Evangeliums, getrennt ist, und sie schreiben daher dem Glauben an sich, dem Glauben als Werk oder guter Beschaffenheit, die Rechtfertigung zu. Noch anders ausgedrückt: Alle, welche den Glauben nicht als den Akt fassen, der die Verheißung des Evangeliums ergreift, schreiben dem Glauben die Rechtfertigung zu nicht in der Kategorie der Beziehung (in praedicamento relationis), sondern in der Kategorie der Qualität (in praedicamento qualitatis). Die Leugnung der fides *actualis* versetzt wieder mitten in das römische Lager. Dies erklärt uns Luthers zum Teil heftige Polemik gegen die scholastischen Definitionen des Glaubens als eines Habitus oder einer ruhenden Qualität. „Das sind" — sagt er — „bloße Wortungeheuer (portenta verborum), die sie selbst nicht verstanden haben, und mit diesen Träumen haben sie den Glauben verdunkelt." Positiv führt Luther dann aus, daß auch bei denen, die Christen geworden sind, der Glaube ein fortgesetzter Akt ist (continuata actio), wodurch der Christ im Schlafen und Wachen, Stehen und Gehen die Vergebung der Sünden im Evangelium ergreift. Die Löwener Theologen, die dies leugnen, nennt er „asini Lovanienses" und sagt von ihnen, daß sie „die Substanz und das Wesen (sub-

---

1198) Vgl. S. 54 f.

1199) Matth. 18, 6: Οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ. Über den Glauben der Kinder folgt noch ein besonderer Abschnitt.

1200) Potentia credendi, actus primus, otiosus habitus, qualitas.

stantiam et essentiam) des christlichen Glaubens und Lebens verleugnen.[1201]) Sehr entschieden fordern auch die Dogmatiker, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, stets als fides actualis, als Glaubensakt, gefaßt werde, selbst bei Kindern.[1202]) Und weil der Glaube nicht bloß ein Akt im Verstande, sondern auch ein Akt im Willen ist, also auch mit dem Willen die Verheißung der Vergebung der Sünden ergriffen wird, so sagen sowohl das lutherische Bekenntnis als auch die lutherischen Theologen, wie schon bei der *fiducia* fidei durch mehrere Zitate belegt wurde, der Glaube sei ein die Gnade oder Christum Wollen (velle),[1203]) Suchen (quaerere),[1204]) Begehren (expetere, desiderare),[1205]) auf Christum Zustreben oder Zufahren (in Christum tendere, in Christum ferri),[1206]) nach

1201) Zu Gen. 49, 11. 12: Exeg. opp., Erl.-XI, 234 sq.; St. L. II, 1996 f. — Vgl. auch gegen die ridicula et frigida qualitas Exeg. opp. VII, 132 sqq.

1202) Quenstedt II, 1141 sqq.

1203) Apol. 95, 48: „Der Glaube, welcher rechtfertigt . . ., ist das Wollen und Empfangen (*velle* et accipere) der dargebotenen Verheißung der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung." Apol. 125, 106 wird das velle accipere des Glaubens durch *apprehendere* erklärt: velle accipere *seu* apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Apol. 139, 183 wird die *fiducia* in corde durch velle et accipere erklärt: Der Glaube ist fiducia in corde, *hoc est*, velle et accipere hoc, quod in promissione offertur. Wo nicht das Wollen der Verheißung ist, da ist auch kein Ergreifen der Verheißung und kein Vertrauen auf die Verheißung, also keine fides *actualis*.

1204) Luther sagt axiomatisch in bezug auf die Stellen, in welchen den Heiden ein Suchen Christi zugeschrieben wird: „Suchen heißt glauben", quaerere significat credere. (Exeg. opp. Erl. XX, 130.) Ebenso das lutherische Bekenntnis, Apol. 114, 33: „Das heißt Messiam oder Christum wahrlich erkennen, bei ihm suchen Vergebung der Sünden. Dasselbige von Christo halten, also Christum erkennen, annehmen, das heißt recht an Christum glauben."

1205) Luther (VII, 30): „Gott will und begehrt, daß man nach seiner Gnade ein inbrünstiges Verlangen tragen soll. Und eben dies tut der Glaube, welcher die Gnade für köstlich hält und deswegen heftig nach derselben hungert und dürstet und sie also erlangt." Hollaz (Examen, De fide, qu. 12) unterscheidet so zwischen Glauben und der Liebe als Frucht des Glaubens: Der Glaube ist ein Akt des Begehrens, durch den wir Christum wollen (actus concupiscentiae, quo *Christum* volumus). Die Liebe ist ein Akt des Wohlwollens, durch den wir Christo Gutes wollen (actus benevolentiae, quo Christo bona volumus). Chemnitz nennt auch den schwächsten Glauben ein Begehren der Gnade in den bereits angeführten Worten (S. 511).

1206) Hollaz: „Der Ausdruck ‚an Christum glauben' bezeichnet durch die Präposition ‚an' (*εἰς*), mit dem Akkusativ verbunden, einen Akt, wodurch der Glaubende gleichsam auf Christum zustrebt (actum in Christum tenden-

Christo die Hand ausstrecken (extendere), Christum umfangen (amplecti, complecti),[1207] zu Christo kommen, zu Christo herzutreten, zu Christo laufen (venire, accedere, currere ad Christum),[1208] an Christum sich hängen, mit Christo sich verbinden

---

tem), wodurch der Glaubende gleichsam über sich hinaus auf Christum zufährt (extra se in Christum feratur). . . . Der Glaube heißt πληροφορία (Röm. 4, 21), weil durch denselben der Geist des Glaubenden völlig auf sein Objekt zufährt, wie ein Schiff mit vollen Segeln in den Hafen einläuft.“ (Examen, De fide, qu. 16.) — Dannhauer: „wie der Adler auf die Speise zufährt“, ut aquila fertur in escam. (Hod. X, 671.)

1207) Luther: „Der Glaube, den sich der Mensch selbst gemacht (fides acquisita), steht da wie ein Faulpelz mit verschränkten Armen und spricht: ‚Das geht mich nichts an.‘ Der wahre Glaube umfängt mit ausgestreckten Armen fröhlich den Sohn Gottes, der für ihn dahingegeben ist, und spricht: ‚Mein Geliebter gehört mir und ich ihm.‘ . . . Dies ist der Glaube, welcher allein uns rechtfertigt ohne Gesetz und Werke durch die Barmherzigkeit, die uns in Christo dargeboten ist.“ (Opp. v. a. IV, 379 sq.) Nach Calov (Socin. profligatus, p. 731) gehört zum rechtfertigenden Glauben: ut manum fidei extendamus eademque illam (die dargebotene Gnade) apprehendamus. Von fast allen Dogmatikern bis auf Hollaz werden die Worte von Brenz und Chemnitz zitiert. Brenz sagt: „Der Glaube hat sozusagen zwei Hände, eine, welche er nach oben streckt, und womit er Christum mit allen seinen Wohltaten ergreift, und so (hac parte) werden wir gerechtfertigt; die andere, welche er nach unten streckt, um die Werke der Liebe . . . zu verrichten, und so beweisen wir zwar unsern Glauben, daß er recht sei, aber so werden wir nicht gerechtfertigt.“ (Bei Hollaz, Exam., De fide, qu. 10.) Nach Chemnitz (Exam., De fide iustif., p. 161) beschäftigt sich (versatur) der Glaube, damit er rechtfertige (ut iustificet), mit seinem Objekt „nicht durch kaltes Denken, nicht durch eine allgemeine und oberflächliche Zustimmung“ (Dannhauer sagt noch, l. c., p. 670: nicht, wie Kopernikus und Ptolemäus ihre astronomischen Berechnungen anstellen), „sondern so, daß er es“ (sein Objekt, Christum) „anerkennt, anschaut, begehrt, sucht (expetat, quaerat), ergreift, annimmt, umfängt (complectatur)“.

1208) Apol. 173, 44: „Zu Christo kommen ist glauben, daß durch Christum die Sünden vergeben werden.“ Luther zu Jes. 2, 3: „Was ist lieblicher und liebenswerter als das Evangelium? Es ist eine gewisse Lehre, auf welche die Gewissen sich stützen können, und es bietet einen gütig und gnädig gesinnten Gott dar, der seinen Sohn, den ewigen Gott, in den Tod gab für das Leben der Welt, damit wir Sünder Vergebung der Sünden haben möchten. . . . Weil das Evangelium dies allen Menschen zusagt und darbietet, deshalb laufen die Völker, die im Gewissen ihrer Sünden wegen geplagt sind, herzu (accurrunt), erfassen und empfangen fröhlich die Schätze der göttlichen Barmherzigkeit, die das Wort zeigt, und der Glaube an das Wort empfängt.“ (Exeg. opp. Erl. XXII, 38 sq.) Daß Luther dies „Herzulaufen“, welches durch den Glauben sich vollzieht, lediglich Wirkung des Heiligen Geistes im Evangelium sein läßt, versteht sich von selbst. (l. c., 41 sq.)

(adhaerere Christo, se adiungere Christo).[1209] Sie führen hierfür Schriftaussagen wie die folgenden an: die Versöhnung empfangen (*λαμβάνειν*, Röm. 5, 11), die Gerechtigkeit ergreifen (*καταλαμβάνειν*, Röm. 9, 30), Christum annehmen (*λαμβάνειν, παραλαμβάνειν*, Joh. 1, 12; Kol. 2, 6), den HErrn suchen (דִּרְשׁוּ יְהוָה בְּהִמָּצְאוֹ, Jes. 55, 6), zu Christo oder dem Evangelium kommen (*ἐλθεῖν πρὸς Χριστόν*, Joh. 6, 44, ebenso Jes. 2, 2. 3: נָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם — הָלְכוּ עַמִּים רַבִּים), zu Christo laufen (Jes. 55, 5: אֵלֶיךָ יָרוּצוּ), sich an den HErrn hängen (1 Kor. 6, 18: *ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*), Christum anziehen (Gal. 3, 27: *Χριστὸν ἐνδύεσθαι*) usw. Alle diese Ausdrücke, auch die bildlichen, bezeichnen die fides *actualis*, welche Christum oder die Vergebung der Sünden mit dem Herzen ergreift und durch das Ergreifen annimmt oder darauf im Herzen vertraut. Auch das *βιάζεσθαι τὴν βασιλείαν*, dem Himmelreich Gewalt antun (Matth. 11, 12), beziehen die lutherischen Theologen mit Luther und Chemnitz auf den Glauben, insofern der Glaube die Vergebung der Sünden tatsächlich (actualiter) ergreift.[1210] Wenn gefragt wird,

1209) Und zwar im Gegensatz zur unio mystica, dem Christus in uns, der Erneuerung und Heiligung. Gnade oder die Vergebung der Sünden haben wir nicht durch den Christus in uns, sondern in dem Christus für uns, der uns ein für allemal Vergebung der Sünden erworben hat und in den Gnadenmitteln darbietet. Deshalb sagt Luther in bezug auf den rechtfertigenden Glauben: Er „reißt uns außer uns selbst und außer unser Herz" (extra nos ipsos, extra cor nostrum) „weit hinweg und führt mich auf Christum, den ich nicht sehe, fühle noch höre, und will, daß ich an dem Sohn Gottes hange und an ihn glauben solle. ... Wir müssen unser Herz an ihn hängen und anstehen lassen Fasten, Beten usw. ..., daß ich gerechtfertigt werde". (VII, 2214 f.) Hollaz nennt die Verbindung, welche dadurch zustande kommt, daß wir uns an den Christus außer uns hängen, die unio fidei *formalis* im Unterschiede von der unio *mystica*, die eine Folge der ersteren ist. Examen, De fide, qu. 11: Vocatur receptio fidei in sacris literis etiam ... *κόλλησις* seu *agglutinatio* cum Christo in unum Spiritum, 1 Cor. 6, 17, adeoque infert unionem quandam, qualis est inter manum apprehendentem et thesaurum apprehensum et dicitur unio *fidei* formalis, distincta ab unione mystica ceu illius effectu.

1210) Nachdem Luther das Herzuströmen der Völker zum Berg des HErrn vom Glauben an das Evangelium erklärt hat, setzt er hinzu: Christus erklärt (dies) „Matth. 11, 12 mit mehr Worten, wenn er sagt: Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt tun, reißen es an sich, als ob er sagte: Die Menschen werden nicht mit Gewalt zum Wort gezwungen, sondern zwingen sich selbst". Ebenso Chemnitz, Harmonia, c. 56, p. m. 554, mit Berufung auf Jes. 2, 2 und Micha 4, 1 ff. Dannhauer nennt daher mit Berufung auf Matth. 11, 12 die apprehensio fidualis fidei einen actus *βιαστικός*, non violentia iniusta, sed sollicito raptu, ut aquila fertur in escam.

warum Luther und die lutherischen Theologen bei der Beschreibung der fides iustificans so energisch die „ruhende Qualität“ und den „ruhenden Zustand“ (habitus) abweisen und mit so viel Worten für die fides actualis, den Glaubens a k t, eintreten, so ist zu sagen: Wir stehen hier wieder an einem Punkte, an dem es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Rechtfertigungslehre handelt, und an dem die Wege der lutherischen Kirche einerseits und die Wege der Römischen, der Schwärmer und der konsequenten Reformierten andererseits sich scharf scheiden. Alle Genannten gründen die Rechtfertigung auf den Christus i n uns. So fassen sie den G l a u b e n, sofern er mit dem Gerechtwerden des Menschen etwas zu tun hat, als Empfangs- oder Zulassungsmittel göttlicher Gnaden w i r k u n g e n auf den Menschen oder im Menschen. Die seligmachende Gnade ist ihnen die e i n g e g o s s e n e Gnade (gratia infusa). Luther sagt (St. L. XIII, 917): „Auf dieser Lehre stehet das ganze Papsttum: die Gnade werde dem Menschen eingegossen.“ Das Tridentinum hat diese Lehre offiziell fixiert und die Gegenlehre mit dem Fluch belegt.[1211] Ebenso lehrten die Schwärmer, wie Schwenkfeld, die Rechtfertigung sei das Aufnehmen Christi in das Herz des Menschen und die Erneuerung und Heiligung.[1212] Ebenso die konsequenten Reformierten vom Standpunkt der Leugnung der gratia universalis aus. Gibt es keine allgemeine Gnade und also auch keine alle Menschen angehende Gnadenverheißung, so ist der Glaube auch nicht fides *actualis*, der A k t des Herzens und Willens, der die im W o r t dargebotene Gnade ergreift und will, sondern eine ruhende Qualität im Herzen, eine Art depositum im Menschen, das zu den Gnadenmitteln keine Beziehung hat. So lehren die Dordrechter Beschlüsse einen Gnadenstand ohne einen Glaubens a k t, der die Verheißung des Evangeliums ergreift. Nach der Dordrechter Theologie bleiben die Erwählten im Stande der Kindschaft und Rechtfertigung, wenn sie auch wie David und Petrus in „schwere und erschreckliche“ Sünden fallen und dadurch das *exercitium* fidei, das ist, die fides *actualis*, welche tatsächlich die Gnade ergreift, verlieren.[1213] Dagegen hielten die Lutheraner fest: Der Glaube, in-

1211) Sess. VI, can. 11: Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit.

1212) Vgl. Quenstedt II, 1348 sq.

1213) Cap. V, art. 5—8. Niemeyer, p. 716 sq.

sofern er rechtfertigt und selig macht, hat es nur mit dem Christus außer uns oder für uns zu tun, anders ausgedrückt: mit der Gnade, die Gottes gnädige Gesinnung (favor Dei) oder die Vergebung der Sünden um Christi willen ist, die in Gottes Herzen ist und bleibt, aber im Evangelium dargeboten und von seiten des Menschen durch den Glauben ergriffen wird. Die Konkordienformel bemerkt, es sei unter den Theologen Augsburgischer Konfession bekannt (extra controversiam positum est), „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb unser . . . zu suchen". (M. 622, 55.) Weil so der Glaube, insofern er rechtfertigt, es mit einem außerhalb des Menschen gelegenen Objekt zu tun hat, so ist der Glaube, der mit dem rechtfertigenden Objekt in Verbindung setzt, ein „aus sich selbst Herausgehen", ein „aus sich selbst Herausfahren".[1214] Dies erklärt die Tatsache, weshalb die lutherischen Lehrer von Luther an bis auf Hollaz den rechtfertigenden Glauben von seiten des Willens als ein Wollen, Begehren, Suchen der Gnade, als die Hand nach Christo ausstrecken, auf Christum zustreben (ferri, tendere in Christum), sich an Christum hängen usw. beschreiben. Sie schreiben damit dem Menschen keinerlei Fähigkeit und Kraft zum Glauben zu,[1215] auch machen sie damit den Glauben nicht zu einem Gesetzeswerk, wie hie und da die Römischen einwarfen, sondern sie hielten dadurch fest, daß der vom Heiligen Geist durch das Evangelium selbst gewirkte Glaube fides *actualis* ist, actus apprehendendi sive volendi gratiam im wachenden und schlafenden Menschen, bei Erwachsenen und bei Kindern, im normalen Zustande, wenn sich der Christ seines Glaubens bewußt ist, und im Zustande der höchsten Anfechtung, wenn der Christ meint, er habe den Glauben verloren, Akt, wenn der Glaube wie ein helles Licht brennt, und wenn er einem schwach glimmenden Döchtlein gleicht. „Tolle hunc amplexum", sagt Dannhauer (Hod., p. 671), „non erit tibi firma promissio." Walther: „Der Glaube ist eine fortwährende Tätigkeit, ein immer-

---

1214) Luther (St. L. XI, 455): „Es ist doch kein Rat, denn daß du dich außer dir selbst und allem menschlichen Trost allein in sein Wort ergebest." Das „außerhalb" ist natürlich nicht lokal gemeint. Das Wort kommt ins Herz und wird im Herzen bewegt. Aber auch im Herzen bleibt das Wort Objekt des Glaubens. Luther (Exeg. opp. VII, 134): Fides est, habere *verbum* in corde et non dubitare de verbo.

1215) Im Gegenteil, weil der Glaube der actus credendi ist, wodurch der Mensch aus sich selbst herausgeht und das Wort von der Gnade ergreift, so ist er „die wunderbare Kunst", die nur der Heilige Geist wirkt.

währendes Zugreifen. Nur wissen wir nicht, wie das zum Beispiel im Schlafe geschieht." [1216]

Es ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob der Glaube als ein aktives oder passives Ergreifen aufzufassen sei. Es ist zu sagen: Der Glaube ist aktives Ergreifen, insofern er ergreift, nämlich sein Objekt Christum oder die im Evangelium dargebotene Vergebung. Der Glaube kann passives Ergreifen genannt werden und ist auch so genannt worden,[1217] insofern das Ergreifen nicht unter menschlicher Mitwirkung, sondern allein durch Gottes Wirkung geschieht. Um bei der Frage, ob der Glaube aktives oder passives Ergreifen sei, auf der rechten Bahn zu bleiben, muß man daher nicht aktives und passives Ergreifen einander entgegensetzen, sondern beides mit der angegebenen Unterscheidung nebeneinander stehen lassen.[1218] Wer das „aktive Ergreifen", das corde

1216) Indices (zu Baiers Komp., ed. Walther) von Theodor Bünger. St. L. 1890, S. 130.

1217) z. B. von Dannhauer, Hodos. XI, p. 671.

1218) Natürlich könnte die Frage bei allen Begriffen, die den Glauben an Christum bezeichnen, wiederholt und in gleicher Weise beantwortet werden. Der Mensch will oder begehrt die Gnade aktiv und passiv: aktiv, insofern er will und begehrt; passiv, insofern dies Wollen und Begehren allein vom Heiligen Geist gewirkt wird. Die Heiden kommen oder laufen zu Christo aktiv und passiv: aktiv, insofern sie kommen oder laufen; passiv, insofern dies Kommen oder Laufen ohne heidnische Mitwirkung, allein durch Wirkung des Heiligen Geistes, geschieht. Sie küssen den Sohn aktiv und passiv: aktiv, indem sie küssen; passiv, weil dies Küssen durch Wirkung des Heiligen Geistes geschieht. (Luther zu Ps. 2, 12. St. L. V, 178.) So hat auch Dannhauer die Sache gemeint. Den „sozusagen passiven Akt", actus, ut sic dicam, passivus, erklärt er näher so: „Ungefähr auf die Weise wie die Hand des Bettlers, die so schwach ist, daß sie nicht einmal aus sich (ex se) die Gabe erfassen kann, von einem andern ergriffen, gestärkt und in die Höhe gehoben wird, daß sie auf den dargebotenen Schatz zufährt (in thesaurum oblatum feratur), ihn umfaßt und festhält." (Hodosophia XI, 671.) Dannhauer redet also von einem passiven Akt des Ergreifens, quoad causam efficientem, insofern dies Ergreifen nicht vom Menschen ausgeht, sondern allein von Gott gewirkt wird. In derselben Definition und unmittelbar daneben beschreibt Dannhauer den Glauben sehr deutlich als „aktives Ergreifen", nämlich „1. als Akt des Willens, der auf das erkannte Objekt mit innerem Drang zufährt (suopte impetu fertur); 2. als aneignenden Akt, der in diesen Worten dargelegt ist: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, ich bin gewiß, daß Christus für mich gestorben ist, den suche ich mit Verlangen für mich, erfasse ich mit Umfangen für mich, halte ich im Vertrauen für mich (hunc desiderio quaero ut meum, amplexu capio ut meum, teneo fiducia ut meum); 3. als einen Gewaltakt, Matth. 11, 12, nicht in ungerechter Gewalt-

apprehendere, velle, velle accipere Christum usw. leugnet, leugnet das, wodurch der Glaube mit seinem rechtfertigenden, außerhalb des Menschen gelegenen Objekt verbindet. Er schreibt entweder dem Glauben an sich, als Qualität im Menschen, die Rechtfertigung zu oder gar dem Glauben, insofern derselbe Gnadenwirkungen in den Menschen aufnimmt oder in dem Menschen zuläßt (obicem non ponere, recipere sive admittere operationes Spiritus Sancti). Er hat römisches Gebiet betreten. Wer das „passive" Ergreifen leugnet, wenn es sich um die causa *efficiens* des Ergreifens handelt, lehrt synergistisch.

5. Der Glaube ist zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit lediglich instrumental.

Weil der Glaube, insofern er rechtfertigt und selig macht, das Evangelium zum Objekt hat, so ist er als rechtfertigender und seligmachender Glaube immer nur instrumental zu fassen, das ist, lediglich als Annahmemittel (medium *ληπτικόν*) der im Evangelium zugesagten Gnade Gottes oder Sündenvergebung. Auf diese Funktion des Glaubens[1219] zur Aneignung der Gnade Gottes mußte bei der vorstehenden Charakterisierung des Glaubens immerfort hingewiesen werden. Aber die rechte Auffassung und möglichst genaue Formulierung der Instrumentalität des Glaubens ist angesichts des vielgestaltigen Irrtums theologisch so wichtig, daß wir über diesen Punkt noch einen besonderen Abschnitt folgen lassen. Wenn an irgendeinem Punkt der christlichen Lehre, so ist hier das klare Wasser getrübt worden. Die biblischen Termini „durch den Glauben", „aus dem Glauben" usw. sind mit einem völlig unbiblischen Inhalt gefüllt worden. Unter der bloßen Instrumentalität des Glaubens ist dies zu verstehen, daß dem Glauben kein eigener Wert neben der Gnade Gottes in Christo zugeschrieben werden darf. Daß dies Schriftlehre sei, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß in der Rechtfertigung der Glaube allen Werken und jeder guten Beschaffenheit des Menschen entgegengesetzt wird: *πίστει — χωρὶς ἔργων νόμου,* Röm. 3, 28; *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην,* Röm. 4, 5. Im lutherischen Bekenntnis heißt es zur Wahrung der

---

tätigkeit, sondern in angelegentlichem Zufahren, wie der Adler auf die Speise zufährt. Man lese Chemnitz" (actus *βιαστικός*, non violentia iniusta, sed sollicito raptu, ut aquila fertur in escam — videndus D. Chemnitius).

1219) Officium et proprietas fidei. F. C. 618, 38.

bloßen Instrumentalität des Glaubens wiederholt: „Der Glaube rechtfertigt und macht selig nicht deshalb, weil er ein an sich so würdiges Werk wäre, sondern nur, weil er die verheißene Barmherzigkeit annimmt.“ [1220] Dasselbe wollen auch die Dogmatiker mit den Axiomen: „Der Glaube rechtfertigt nicht in der Kategorie der Qualität, sondern in der Kategorie der Beziehung“, „Der Glaube rechtfertigt nicht als Akt an sich, sondern durch sein Objekt, das er ergreift“, „Der Glaube rechtfertigt nicht als Werk, sondern als Werkzeug“ usw.[1221] Gaß deutet gelegentlich an,[1222] daß es schwer sei, das bloß organische Verhältnis des Glaubens bei der Rechtfertigung festzuhalten. Er bemerkt bei der Charakterisierung der Polemik Gerhards gegen Bellarmin: „Wie schwer gelang es, den Glauben dergestalt instrumental zu fassen, daß dessen subjektive Bedeutung, nach welcher er doch irgendwie einen christlichen Habitus ausdrücken und den Keim der werdenden Besserung in sich tragen muß, gänzlich aus dem Spiele blieb!“ Dazu ist zu sagen: Die Schwierigkeit ist groß, ja unüberwindlich, sooft man daran geht, den Begriff und die Funktion des Glaubens in der Rechtfertigung ohne sein Korrelat, die objektive Versöhnung und das Evangelium, festzustellen. Geht man aber, wie es der Sachlage entspricht und die Schrift ausdrücklich fordert,[1223] vom Korrelat des Glaubens, nämlich von der völligen Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist, und vom Evangelium als der göttlichen Proklamierung der geschehenen Versöhnung aus, so ist es schwer, ja unmöglich, den Glauben in der Rechtfertigung anders als lediglich instrumental zu fassen. Alle Gedanken, daß der Glaube selbst von guter Qualität, ein gutes Werk, ein „sittlicher Akt“ sein müsse, oder daß ihm die Liebe, resp. die „werdende menschliche Besserung“ die rechtfertigende Kraft zuführe (fides iustificans qua operibus formata) — alle solche Gedanken passen in die durch Christum vor 1900 Jahren geschaffene Situation gar nicht hinein. Weil es immer wieder vergessen wird, so muß es auch usque ad nauseam gesagt werden, daß die göttliche Vergebung der Sünden eine durch Christi stellvertretendes Werk fertige, von jeder menschlichen Qualität und werdenden Besserung völlig unabhängige Tatsache ist (*μὴ λογιζό-*

1220) Apol. 96, 56; 103, 86; Konkordienf. 612, 13.

1221) Quenstedt II, 789, besonders distinctio VIII., IX., obiectionum *διάλυσις*, V, p. 793; ferner die Note zu *θέσις* XI, p. 743 sq.

1222) Geschichte der protest. Theol. I, 294.

1223) 2 Kor. 5, 18 ff.; Röm. 3, 24 ff.

μενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, 2 Kor. 5, 19), die von Gott den Menschen durch das Evangelium kundgetan wird (*καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*), damit sie von den Menschen geglaubt werde. Für den Gedanken, daß nun der Glaube selbst noch wieder in seiner Funktion als Aneignungsmittel Qualität („sittliche Tat“) sein oder Qualitäten schaffen müsse, ist erst dann der nötige Raum vorhanden, wenn man die Vollkommenheit der Erlösung durch Christum und das Evangelium als Gnadenbotschaft leugnet oder doch vergessen hat. Freilich hat ein Teil der späteren lutherischen Dogmatiker mit der lediglich instrumentalen Fassung des Glaubens seine liebe Not. Es sind dies namentlich die Theologen, welche, wie die Helmstedter und die Musäussche Schule, den Glauben in seiner Funktion als Aneignungsmittel eine „weniger antreibende Hauptursache“ der Rechtfertigung, causa impulsiva externa *minus* principalis, nennen wollen und damit dem Glauben, schon dem Ausdruck nach, eigenen Wert neben Christi Verdienst als der causa impulsiva externa principalis zuschreiben.[1224] Auf dasselbe kam es hinaus, wenn Musäus Christi Verdienst eine unvollkommene (incompleta) antreibende Ursache nannte, die erst durch den Glauben eine causa impulsiva completa werde. Wogegen Calov mit Recht bemerkt: „Es ist zu sagen, daß Christi Verdienst die einzige antreibende Ursache sei, wiewohl ihm der Glaube subordiniert ist durch die Ergreifung des Verdienstes Christi.“[1225] Zur Sache ist festzuhalten: Die gnädige Vergebung der Sünden und die Verleihung der Seligkeit verteilt sich nicht 1. auf Gottes Gnade in Christo, 2. auf das Evangelium oder die Gnadenmittel, 3. auf den Glauben, so daß ein Drittel auf die von Christo er-

1224) Baier verteidigt den Ausdruck nach dem Vorgange des Musäus (Baier-Walther III, 265 sq.). Calov bekämpft ihn (l. c., p. 270). Die ausführliche Abhandlung bei Calov, Loci X, 623 sqq. Ebenso wird dem Glauben rechtfertigende Qualität neben Gottes Gnade zugeschrieben durch den Ausdruck der Helmstedter (Calixt), daß der Glaube, wiewohl die Rechtfertigung über seine eigene Kraft gehe, hierzu durch Gottes Gnade und Ordnung erhoben werde (elevari). Es bedarf solcher „Erhebung“ nicht, da die völlige Rechtfertigung in der Verheißung des Evangeliums dargeboten wird, und bloße Annahme derselben durch den Glauben nötig ist. Die „Erhebung“ oder Erhöhung der Kraft des Glaubens hat nur Sinn bei der Annahme, daß der Glaube zu der rechtfertigenden und seligmachenden Kraft des Evangeliums noch etwas hinzutun müsse. Deshalb sagen die Dogmatiker gegen Calixt: Fides elevata deprimenda. (Baier-Walther III, 274.)

1225) Loci X, 638.

worbene Gnade, ein zweites Drittel auf die Gnadenmittel, das dritte Drittel auf den Glauben käme, auch nicht so, daß auf Gottes Gnade 99 Prozent, auf die andern Faktoren je ½ Prozent entfiele, sondern es steht so, daß jedem der Faktoren das Ganze zukommt, aber in verschiedener Beziehung. So redet die Schrift von der Sache. Allein die Gnade in Christo macht selig,[1226] allein das Evangelium oder die Gnadenmittel machen selig,[1227] allein der Glaube macht selig.[1228] So sagt auch die Konkordienformel (529, 10): „Aus Gnaden, ohne Verdienst, ohne Gesetz . . ., welche Worte alle zugleich so viel heißen (omnia hoc ipsum dicunt) als: allein durch den Glauben werden wir gerecht und selig." Die schärfste Fassung der bloßen Instrumentalität des Glaubens findet sich bei Luther. Während zum Beispiel Calov für die bloß instrumentale Funktion des Glaubens noch die Tatsache geltend macht, daß der Glaube nicht unser Werk, sondern eine reine Gabe Gottes sei,[1229] so sagt Luther: „Auch nicht einmal in dieser Hinsicht rechtfertigt der Glaube, insofern er eine Gabe des Heiligen Geistes (donum Spiritus Sancti) ist, sondern einfach, insofern er Beziehung auf Christum hat (quatenus habet se correlative ad Christum). Denn hier kommt nicht vornehmlich in Frage, woher oder was für ein Werk der Glaube sei, oder wie er andere Werke übertreffe, weil der Glaube nicht an sich oder durch irgendeine ihm selbst innewohnende Tugend (non per se aut virtute aliqua intrinseca) rechtfertigt." [1230] Es steht freilich so: wer den Glauben als donum Dei leugnet und synergistisch in bezug auf die Entstehung des Glaubens lehrt, der kann nicht recht vom seligmachenden Glauben lehren, weil er den Glauben als teilweises Menschwerk faßt und so unter dem Namen und Titel des Glaubens eine Rechtfertigung aus den Werken lehrt. Aber nicht jeder, der den Glauben als donum Dei lehrt, lehrt deshalb schon recht vom rechtfertigenden Glauben. Er könnte dabei noch an den Glauben denken, nicht insofern er correlative ad Christum se habet, Christum ergreift, will, begehrt, sondern insofern der Glaube Gnaden**gaben** in den Menschen aufnimmt oder Gnaden**wirkungen** vermittelt, also insofern der

1226) Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτλ.*, Röm. 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων.*

1227) 1 Kor. 15, 2: *δι' οὗ* (scil. *εὐαγγελίου*) *καὶ σώζεσθε;* 1 Petr. 3, 21: *σώζει βάπτισμα.*

1228) Gal. 2, 16: *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος — ἐὰν μὴ διὰ πίστεως.*

1229) Loci X, 632 sq. 1230) Corpus Ref. II, 502 sq.

Glaube die Quelle der Heiligung ist. Ist denn an der rein instrumentalen Fassung des Glaubens, also auch an der Ausscheidung jeglicher Qualität desselben, in der Rechtfertigung so viel gelegen? Allerdings: Kommt die Qualität des Glaubens bei der Aneignung der Vergebung der Sünden in Betracht, so ist der ganze Handel sofort wieder auf das Gebiet des Gesetzes und der Werke verlegt. Luther sagt: „Um mich vom Anschauen des Gesetzes und der Werke loszumachen" . . ., „pflege ich mir die Sache so vorzustellen, als ob es in meinem Herzen gar keine Qualität gibt, die Glaube oder Liebe heißt, sondern an die Stelle derselben setze ich Christum selbst und sage: Das ist meine Gerechtigkeit."[1231]

Gegen die bloße Instrumentalität des Glaubens ist noch geltend gemacht worden, daß er in der Schrift auch unter den Begriff „Gebot Gottes" (ἐντολή, 1 Joh. 3, 23) gebracht und ein Gehorsam genannt wird (ὑπακοὴ πίστεως, Röm. 1, 5; ὑπήκουον τῇ πίστει, Apost. 6, 7). Allein der Glaube kann in dieser Verbindung erst dann als moralische Leistung oder als ein Werk im Sinne des Gesetzes aufgefaßt werden, wenn man ihn von seinem Objekt, dem Evangelium, trennt und dazu noch den Begriff des Evangeliums fälscht. Läßt man das Evangelium als die Botschaft von der Vergebung der Sünden um Christi willen stehen, so kommt durch die Ausdrücke „Gebot", „Gehorsam" des Glaubens usw. zum Ausdruck, daß Gott uns nicht bloß erlaubt, ihn um Christi willen für gnädig zu halten, sondern daß er uns dies sogar befiehlt. Man hat daher jene Ausdrücke „konzentriertes Evangelium" genannt.[1232] — Man hat ferner darauf hingewiesen, daß der Glaube doch auch ein „Werk" oder „Tun" des Menschen genannt werden könne und von Luther und den alten lutherischen Theologen so genannt worden sei, und zwar gerade insofern der Glaube die Gnade Gottes ergreift

1231) Auch Gerhard zitiert diese Worte Luthers, De iustif., § 164.

1232) So pflegte D. Walther in den Vorlesungen von einem Manne zu erzählen, der durch den Ausdruck „Gehorsam des Glaubens" (Röm. 1, 5) in seinem Gewissen angefochten war, weil er sich diesen evangelischen Ausdruck in einen gesetzlichen verkehrte durch die Deutung: Gott fordert von mir wenigstens die Leistung des Glaubens; somit ist die Verheißung der Vergebung der Sünden nicht eine reine Gnadenverheißung. Die Anfechtung war überwunden, und an die Stelle des Zweifels trat Gewißheit und Freude, als ihm vorgehalten wurde: Der Ausdruck „Gehorsam des Glaubens" gehört in das Evangelium und besagt: Gott erlaubt dir nicht nur, ihn für gnädig zu halten, sondern er befiehlt es dir sogar.

und von den Werken und Tugenden, die er in den Gerechtfertigten wirkt, unterschieden wird. Das ist wahr. Luther sagt zu 1 Mos. 15, 6: „Hier sage nun klar, was allein der Glaube tue, nicht, mit welchen Tugenden er verbunden sei. Der Glaube allein ergreift die Verheißung, glaubt Gott in seiner Verheißung, und indem ihm Gott etwas darbietet, streckt er die Hand danach aus und nimmt es an. Solches Werk kommt allein dem Glauben als ihm eigentümlich zu (hoc proprium solius fidei opus). Die Liebe, die Hoffnung, die Geduld gehen mit andern Dingen um.“ [1233] Und zu Joh. 6, 28. 29 sagt Luther: Christus „redet von dem Werk, das wir tun sollen, nämlich glauben. Denn der Glaube ist ein Werk, das von einem Menschen geschehen muß“.[1234] Luther setzt aber sofort hinzu: „Woher aber der Glaube kommt, denn den Glauben hat niemand von ihm selber, das wird Christus hernach lehren, da er V. 44 sagt: ‚Es kommt niemand zu mir, der Vater ziehe ihn denn‘; item V. 65: ‚Es glaubt niemand an mich, es werde ihm denn von meinem Vater gegeben.‘“ Hiernach ist klar, in welchem Sinne Luther den Glauben ein „Werk“ nennt, das der Mensch tue, in dem Sinne nämlich, daß der Glaube, welcher Christum oder das Evangelium ergreift, eine Tätigkeit im Verstand und Willen ist, welche den Menschen zum Subjekt und Christum oder das Evangelium zum Objekt hat. Die Dogmatiker formulieren dies so: Der Glaube kann ein Werk genannt werden, wenn

1233) Exeg. opp. Erl. III, 303; St. L. I, 946 f.

1234) D. Walther sagt zu Jak. 1, 22 ff.: „Der Apostel versteht unter dem ‚Wort‘ nichts anderes als das Evangelium von Christo und unter dem ‚Tun‘ des Wortes nichts anderes als den Glauben daran. Meint aber nicht, daß dies eine gezwungene Erklärung sei; denn es kommt nicht selten in der Schrift vor, daß der Glaube ein Tun des Willens Gottes und ein Werk genannt wird. Unter anderm spricht der HErr selbst: ‚So jemand will des Willen tun, der mich gesandt hat, der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede‘, Joh. 7, 17. ‚Das ist aber der Wille des, der mich gesandt hat, daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben; und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage‘, Joh. 6, 40. Und als einst die Juden den HErrn fragten: ‚Was sollen wir tun, daß wir Gottes Werke wirken?‘ da antwortete er: ‚Das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat‘, Joh. 6, 28. 29. Wenn daher Jakobus in unserm Text sagt: ‚Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein, damit ihr euch selbst betrüget‘, so will er damit nichts anderes sagen als dieses: Wer das Evangelium zwar fleißig hört, liest und betrachtet, aber es nicht bei sich zur Tat werden läßt, nämlich nicht von Herzen daran glaubt, der betrügt sich mit seinem Hören, Lesen und Betrachten nur selbst.“ (Epistelpostille, S. 246.)

das Wort nicht im spezifischen Sinne (εἰδικῶς) von einem moralischen Werk des Gesetzes, sondern in einem allgemeinen und weiteren Sinne gebraucht wird, wonach es nur eine Bewegung, eine Tätigkeit (actio) im Verstand und Willen des Menschen, bezeichnet, welche den Menschen zum Subjekt hat. Nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch glaubt durch Wirkung des Heiligen Geistes.[1235]

Die Römischen haben in ihrer Polemik gegen die Lutheraner endlich noch geltend gemacht, daß nach der Schrift der Glaube durch Anrufung, zum Beispiel durch die fünfte Bitte: „Vergib uns unsere Schuld", Vergebung der Sünden erlange. Um Vergebung der Sünden beten sei aber ein Werk, folglich komme der Glaube als Werk bei der Vergebung der Sünden in Betracht. Gerhard antwortet darauf, daß der Glaube allerdings durch die Anrufung und in der Anrufung die Vergebung der Sünden erlange, aber nicht durch das Werk der Anrufung, sondern insofern in und bei dieser Anrufung der Glaube ist, der sich an Gottes Gnadenverheißung hängt und auf dieselbe vertraut, promissioni inhaeret — illi confidit.[1236]

Schließlich erinnern wir uns noch daran, daß gegen die rein instrumentale Fassung des Glaubens in der Rechtfertigung ein Generalprotest vorliegt. Sowohl die Vertreter Roms als auch die protestantischen Synergisten behaupten, daß bei der rein instrumentalen Fassung der Glaube zu einem bedeutungslosen Schattenwesen herabsinke, ja, aus der Heilsordnung ganz ausgeschaltet werde. Aus dem lutherischen Axiom: Fides iustificat non propter se, ut est in homine qualitas, sed propter Christum, quem apprehendit, zieht Bellarmin den Schluß, daß die Lutheraner „dem Glauben nichts zuschreiben, sondern ihn ganz verachten und zunichte machen".[1237] Man argumentiert so: Zeichnet sich beim Glauben nicht ein Mensch vor dem andern aus, noch anders ausgedrückt: steckt in dem Glauben, insofern er der Vergebung der Sünden und der Seligkeit teilhaftig macht, nicht irgendwelche eigene

---

1235) Quenstedt II, 1343: Potest fides dici opus . . . *active* sumto vocabulo operis γενικῶς, pro *quacunque actione*, sive relata, sive absoluta, non vero εἰδικῶς, pro tali opere bono morali, quod in *lege* praeceptum, hoc enim modo acceptum opus in actu iustificationis semper fidei opponitur. Est fides opus nulla ratione nostrum nisi *subiective* propter solam receptionem et exercitium, quo fit, ut Spiritus Sanctus non dicatur credere, sed homo.

1236) Loci, De iustif., § 182.

1237) Gerhard, De iustif., § 164.

menschliche Güte, dann wären ja die Menschen, welche durch den Glauben gerecht und selig werden, für ihre Person nicht besser als die, welche ihres Unglaubens wegen verloren gehen, und Gott würde „willkürlich" handeln, wenn er die Gläubigen annimmt und die Ungläubigen verwirft. Gott könnte sich dann auch den Umweg „durch den Glauben" oder „aus dem Glauben" ganz sparen und einfach alle Menschen aus seiner Barmherzigkeit in Christo ohne Glauben selig machen. Die Not ist groß! Um der Not abzuhelfen, haben die Römischen in den Glauben ein meritum congrui, „ein Verdienst nach Billigkeit", hineingelegt, die Protestanten aber, die nicht wohl von einem meritum congrui reden können, haben zur Hebung der Not den Glauben als „sittliche Tat", „richtiges Verhalten", „Selbstbestimmung für die Gnade" usw. bezeichnet. Auf diese Weise leuchtet ein, daß die guten Menschen selig werden und die bösen Menschen verloren gehen. Schon die Apologie kannte diesen Gedankengang. Es heißt dort (S. 143): „Hier aber werden sie sagen: So wir aus lauter Barmherzigkeit sollen selig werden, was ist denn für ein Unterschied unter denen, die da selig werden, und die da nicht selig werden? Gilt kein Verdienst, so ist kein Unterschied unter Bösen und Guten, und folgt, daß sie zugleich selig werden. Das Argument hat die Scholastiker bewegt, daß sie haben erfunden das meritum condigni; denn es muß ein Unterschied unter denen sein, die selig werden, und die verdammt werden." Wir setzen hinzu: Dasselbe Argument hat Protestanten seit den Tagen des späteren Melanchthon bewogen, den Synergismus zu erfinden, nämlich die Lehre, daß der Glaube nicht lediglich donum Dei sei, sondern auch aus dem rechten Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber herkomme. Hierauf ist zu sagen: 1. Nach der Schrift ist der Glaube zur Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit nötig. Wer glaubt, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt. Apologie: „Derselbige Glaube macht den Unterschied unter denen, die selig, und unter denen, die verdammt werden." 2. Nach der Schrift ist dieser Glaube, der den Unterschied macht, nicht nur donum Dei (Eph. 1, 19. 20), sondern in der Erlangung der Rechtfertigung und Seligkeit auch rein instrumental, ohne jede eigene Güte und Tugend, weil die Schrift diesen Glauben in Gegensatz zu jeder menschlichen Güte und Tugend stellt (Röm. 3, 28; Eph. 2, 8). Wer in den Glauben eigene Güte und Tugend hineinlegt, spielt va banque. Denn bei dieser Fassung des Glaubens ist erstlich die Gnade ausgeschaltet, weil die Gnade, neben

welche menschliche Güte und Tugend gestellt wird, nicht mehr Gnade ist (Röm. 11, 6). Zum andern ist hierbei auch der Glaube selbst ausgeschaltet, weil der Glaube ein für allemal die Art an sich hat, daß er nur auf Gnade baut (Röm. 11, 22. 35). Wollen wir den schriftgemäßen Begriff der seligmachenden Gnade und den schriftgemäßen Begriff des seligmachenden Glaubens festhalten, so bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Gedanken in den Schranken (limites) zu halten, die die Konkordienformel aufzeigt (716, 61—63): „Israel, daß du verdirbest, die Schuld ist dein; daß dir aber geholfen wird, das ist lauter meine Gnade." Es gibt nun einmal nach dem beschränkten Erkenntnisstande, der diesem Leben eigen ist, zwischen den beiden feststehenden Wahrheiten, nämlich dem Seligwerden aus Gnaden durch den Glauben und dem Verlorengehen aus eigener Schuld um des Unglaubens willen, keine rationelle Vermittlung.

Dieser Punkt ist bei der Lehre von der Bekehrung und bei der Lehre von der Gnadenwahl wieder aufzunehmen.

6. Der seligmachende Glaube ist fides directa.

Der Glaube, der die Gnadenverheißung ergreift, kann vorhanden sein, ohne daß der Mensch sich bewußt ist, daß er glaubt. Der Christ glaubt, und zwar fide *actuali*, einerlei ob er wacht oder schläft, Mann oder Kind ist.[1238] Ja, selbst dann ist der Glaube vorhanden, wenn die Bußfertigen in der Anfechtung (in statu tentationis) in der Angst ihres Herzens meinen, sie glaubten nicht. Es ist ein Irrtum, den Glauben als bewußte Annahme der Gnade Gottes zu beschreiben.[1239] Trefflich unterscheiden die alten lutherischen Theologen zwischen dem direkten und dem reflektierenden Glauben, fides directa et fides reflexa. Unter fides directa verstehen sie den Glauben, der sich direkt auf die in der Verheißung des Evangeliums dargebotene Vergebung der Sünden richtet und die ergreift oder will. Unter fides reflexa verstehen sie den Glauben, insofern er sich selbst zum Objekt der Betrachtung macht und sein Dasein aus seinen Wirkungen und Früchten erkennt.

1238) Luther. St. L. XI, 495.

1239) Wenn der Ausdruck nicht bloß auf eine ungenaue Redeweise, die leicht mit unterlaufen kann, hinauskommt, sondern ernstlich gemeint ist, so liegt ihm zumeist Synergismus zugrunde. Man meint, die Bekehrung komme durch die „Selbstbestimmung", „Selbstentscheidung", das „richtige Verhalten" des Menschen zustande, oder der Mensch könne sich bekehren, „wenn er nur wolle".

Nicht die fides reflexa, sondern nur der Glaube, insofern er fides directa, das heißt, lediglich auf das Evangelium oder Christum gerichtet ist, ist medium ληπτικόν der Gnade Gottes.[1240] Trotzdem ist festzuhalten, daß der Christ erkennen kann und soll, daß er im Glauben steht. Dies ist als der normale Zustand in der Schrift vorausgesetzt. Der Kerkermeister freute sich, daß er an Gott gläubig geworden war, Apost. 16, 34; und Paulus bekennt im Namen aller Christen: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke", Eph. 1, 19. Tatsächlich findet sich bei den Christen oft Ungewißheit in bezug auf ihren Glaubensstand. Diese Ungewißheit soll aber nicht gepflegt, sondern beseitigt werden.[1241] Fragen wir nach den Mitteln der Beseitigung, so sind nicht alle Fälle in derselben Weise zu behandeln. Es ist vielmehr auf die Ursache der Ungewißheit zu achten. Hat die Ungewißheit ihren Grund in anhebender fleischlicher Sicherheit, z. B. in lässigem Gebrauch der Gnadenmittel oder in unachtsamem Wandel überhaupt, so ist mit Aufdeckung dieses Schadens, also mit der Anwendung des Gesetzes, zu beginnen. Von diesem Fall handelt 2 Kor. 13, 5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst!" Hat die Ungewißheit ihren Grund in der Blödigkeit des von der Sündenschuld geängsteten Gewissens, so ist der Fall mit dem lauteren Evangelium zu behandeln, also mit dem Hinweis auf die objektive Versöhnung (2 Kor. 5, 19; Röm. 4, 25) und mit der Betonung der Tatsache, daß Gottes Gnade in Christo größer ist als alle Sünden (Röm. 5, 20. 21). Es ist auch darauf hinzuweisen, daß eines erschrockenen Sünders Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo oder nach dem Glauben an Christum (velle gratiam, velle accipere promissionem) bereits der Glaube selbst ist, weil der natürliche Mensch die Gnade Gottes in Christo nicht begehren, sondern nur für eine Torheit achten kann.[1242] Als Seel-

1240) Vgl. die Zitate bei Baier-Walther III, 147 sq. A. Knös: Actus fidei existunt in anima vel cum perceptione et reflexione, quod adsint, vel sine hac perceptione et reflexione; in illo casu fides a theologis *reflexa* dicitur, in hoc *directa*. (Instit. theol. pract. Holmiae 1768, p. 376.) Ad. Osiander: Ad specialem applicationem sufficit actus fidei directus, nec opus est actu reflexo. (Coll. theol. V, 133.)

1241) Chemnitz, Examen, De fide iustif., p. 168.

1242) Baier-Walther III, 164: Quando homo serium *desiderium* fidei et gratiae Dei habet, certo illud ipsum pro vera fide, quam infirma etiam esse videatur, habendum erit. . . . Non ipsa caro et sanguis operatur aut operari potest eiusmodi solicitudinem de fide, sed ipsa est opus Spiritus

sorger sehen wir uns auch solchen Fällen gegenüber, in denen der Patient — wir möchten sagen: mit einem gewissen Eigensinn — von uns den Beweis für die Existenz seines Glaubens begehrt. In solchen hartnäckigen Fällen wird man mit Erfolg der Selbstqual durch die Aufforderung ein Ende machen, die Frage nach dem früheren Glauben auf sich beruhen zu lassen und jetzt die allen Sündern zugesagte Gnade im Glauben zu ergreifen.

7. Der seligmachende Glaube schließt die Gewißheit der Gnade in sich. Glaube und Zeugnis des Heiligen Geistes.

In der zusammenfassenden Darstellung wurde schon gezeigt, daß der Glaube seiner Sache, nämlich der Gnade Gottes, gewiß, und zwar göttlich gewiß sei, weil die Gnade Gottes des Glaubens Objekt und das Ergreifen dieses Objekts göttliche Wirkung im Herzen des Menschen ist. Das monstrum incertitudinis können nur die lehren, welche dem Glauben sein Objekt nehmen, also an die Stelle des Evangeliums Evangelium und Gesetz oder die ganze Schrift setzen, oder die den Glauben nicht göttliche Wirkung, sondern menschliche Selbstbestimmung, menschliche Selbstentscheidung, sittliche Tat, korrektes menschliches Verhalten usw. sein lassen. Tatsächlich findet sich neben dem Glauben noch Zweifel in dem Herzen des Christen. Aber der Zweifel entspringt dem Fleische, das dem Christen noch anhaftet, und ist nicht mit den Papisten und Synergisten als eine Tugend zu loben und zu pflegen, sondern als eine Sünde zu strafen und zu bekämpfen, 1 Joh. 5, 10: „Wer Gott nicht glaubt, der hat ihn zum Lügner gemacht, denn er hat nicht an das Zeugnis geglaubt, das Gott gezeugt hat von seinem Sohne.“ [1243]) Im Anschluß an die certitudo gratiae, die mit dem Glauben gegeben ist, ist auch die Lehre vom Zeugnis des Heiligen Geistes behandelt worden. Wir halten es für eine gute Lehrweise, wenn zwischen einem direkten oder inneren und einem indirekten oder äußeren Zeugnis des Heiligen Geistes unterschieden wird. Das direkte oder innere Zeugnis ist der Glaube

Sancti, quod ipse operatur in credentibus, quamquam sub actu tentationis vel maxime putent, se non habere fidem. (L. Hartmann, Pastorale ev. 1697, p. 1144.) A. a. O., p. 148: Cum sensum fidei nullum deprehendimus, non statim animum abiiciamus, cum et *desiderium fidei* iam sit ipsa fides, licet infirma, Phil. 2, 13. (Kromayer, Theol. pos.-pol. II, 336.) Ebenso F. C. 591, 13. 14.

1243) Chemnitz, Loci, De iustif., p. 279 sq.

selbst, nicht etwas außer und neben dem Glauben. Weil der Glaube nicht ein natürlich-menschliches Produkt, sondern das von Gott im Herzen gewirkte Jawort zur Verheißung des Evangeliums ist, so ist mit dem Dasein des Glaubens auch stets Gottes Zeugnis für die im Wort ausgesprochene Vergebung der Sünden vorhanden. Es heißt 1 Joh. 5, 10 ausdrücklich: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis" (nämlich Gottes Zeugnis, das er gezeugt von seinem Sohn) „in sich", ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ. So auch die Apologie (108, 113): „Der Glaub' eigentlich oder fides proprie dicta ist, wenn mir mein Herz und der Heilige Geist im Herzen sagt, die Verheißung Gottes ist wahr und ja; von demselbigen Glauben redet die Schrift." Das indirekte oder äußere Zeugnis ist vorhanden, wenn der Heilige Geist wahrnehmbare, in die Sinne fallende Früchte des Glaubens hervortreibt, wie Liebe zu Gottes Wort, Joh. 8, 47: „Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort"; Liebe zu Gott, 1 Kor. 8, 3: „So jemand Gott liebet, derselbige ist von ihm erkannt"; Liebe zum Nächsten, 1 Joh. 3, 14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder"; Überwindung der Welt, 1 Joh. 5, 4. 5: „Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt." Auch dies äußere Zeugnis, das in den christlichen Werken vorliegt, ist ein Zeugnis des Heiligen Geistes, weil die Unchristen, die den Heiligen Geist nicht haben, keines dieser Dinge vermögen, wie Luther erinnert (XII, 794). Die Apologie nennt daher (135, 155) die guten Werke der Christen neben Taufe und Abendmahl „Zeichen und Zeugnisse" (signa et testimonia) der Vergebung der Sünden. Freilich, wenn die Not an den Mann kommt, das heißt, wenn, wie Luther oft erinnert, der Teufel den Christen auch ihre besten Werke als eitel Sünde wegen der ihnen anhängenden Gebrechlichkeit erscheinen läßt, dann gilt es, wider alles Sehen und Empfinden im Glauben an die objektive, von allen Werken unabhängige Gnadenzusage sich zu halten.

8. Der seligmachende Glaube ist Glaube an die Gnade, die im Wort des Evangeliums dargeboten wird.

Weil der rechtfertigende Glaube das Evangelium zum Objekt hat, so ist damit zugleich ausgesagt, daß er stets Glaube an die im Verheißungswort ausgesprochene Vergebung der Sünden ist. Wir haben es mit einer ganz groben Reproduktion der Schwärmerei Zwinglis, Schwenkfelds, Weigels, der Quäker usw. zu tun, wenn

moderne „positive“ Theologen wie Ihmels behaupten,[1244] daß der Glaube der ersten Jünger nicht durch Christi Zeugnis von sich selbst oder nicht durch das *Wort* von Christo, sondern vielmehr „aus dem Eindruck der Wirklichkeit, unter dem die Jünger täglich standen“, erwachsen sei. Ihmels setzt noch generalisierend hinzu: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst den Menschen aufgedrängt wird.“ Genau das Gegenteil ist wahr. Nach der Schrift ist der Glaube, der mit Christo verbindet, stets Glaube *durch* das Wort von Christo[1245] und *an* das Wort von Christo oder an das Evangelium.[1246] Auch der ersten Jünger Glaube an Christum war Glaube durch das Wort und an das Wort, wie die Schrift noch ausdrücklich bezeugt.[1247] Es gibt keinen Glauben an die *Person* Christi ohne den Glauben an das göttliche *Wort* von dieser Person, und es gibt keinen Glauben an Christi *Werk* oder an die „christlichen Heilstatsachen“ ohne den Glauben an das göttliche *Wort* von diesen Heilstatsachen.[1248] Ohne Christi Wort wird nicht an Christum, sondern „in die Luft“ geglaubt, wie Luther es oft ausdrückt. Auch der erhöhte Christus will nicht durch „Erscheinungen“ und „Eindrücke der Wirklichkeit“, sondern nur durch sein *Wort* mit dem Menschen handeln, soweit Glaube und Seligkeit in Betracht kommen.[1249] Christi „Erscheinung“ und seine „Eindrücke“ *ohne Wort* treten erst mit dem Jüngsten Tage ein.[1250] Bis dahin gilt: „So jemand nicht bleibt bei den gesunden Worten unsers HErrn JEsu Christi, der ist verdüstert und weiß nichts.“[1251] Und was speziell den Glauben *an die Vergebung der Sünden* betrifft: wer einen Glauben hat, der ihm durch die „Erscheinung“ Christi „aufgedrängt wird“ und nicht lediglich aus dem Wort des Evangeliums stammt und das Evangelium zum Objekt hat, der glaubt die Vergebung seiner Sünden nicht auf Grund der göttlichen Zusage, sondern auf Grund von subjektiven Eindrücken, Veränderungen, Umwandlungen, die er „erlebt“ hat oder erlebt zu haben meint. Er steht mitten im Lager Roms und der Schwärmer. Das Objekt und somit auch das Wesen des rechtfertigenden Glaubens ist aufgegeben. Deshalb ist im luthe-

1244) Ihmels, Zentralfragen, S. 89.

1245) Röm. 10, 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ.

1246) Joh. 17, 20: Die Christen bis an den Jüngsten Tag sind πιστεύοντες διὰ λόγου αὐτῶν (der Apostel) εἰς ἐμέ (an Christum).

1247) Joh. 6, 68; 15, 3; 1, 7; Matth. 1, 20 ff.; Luk. 2, 10—20.

1248) Röm. 10, 14 ff.

1249) Joh. 8, 31. 32; 17, 20.

1250) 1 Kor. 13, 12.

1251) 1 Tim. 6, 3 ff.

rischen Bekenntnis so stark die Tatsache betont, daß die fides iustificans die im Wort dargebotene Vergebung der Sünden zum Objekt habe: Diximus promissionem et fidem *correlativa* esse, und: Fides iustificans est velle et accipere *oblatam promissionem* remissionis peccatorum et iustificationis.[1252]

9. Der Glaube der Kinder.

Der seligmachende Glaube findet sich nicht nur in den Erwachsenen, sondern auch in den Kindern. Dies lehrt die Schrift, indem sie a. Kindern den Glauben direkt zuschreibt, Matth. 18, 6: *οἱ μικροὶ οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ* (scil. *Χριστόν*);[1253] 1 Joh. 2, 14;[1254] b. den Kindern die Frucht und Wirkung des Glaubens, das Himmelreich, zuspricht, Mark. 10, 14: *τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ;* Matth. 19, 14; Luk. 18, 16. Wer den Kindern den Glauben abspricht, tut dies nicht auf Grund der Schrift, sondern im Widerspruch mit der Schrift, aus rationalistischen Erwägungen. Der Kern derselben war zu allen Zeiten: die Kinder, weil noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen, sind der Einwirkung des Heiligen Geistes und somit des Glaubens noch nicht fähig. Demgegenüber bezeugt die Schrift nicht nur die Tatsache des Glaubens der Kinder, wie soeben dargetan worden ist, sondern fügt auch noch ausdrücklich hinzu, daß die Alten erst auf den Kindeszustand reduziert werden müssen, ehe sie in das Reich Gottes eingehen können. So wenig ist der Kindeszustand oder das noch nicht zur Vernunft Gekommensein ein Hindernis des Gläubigwerdens. Luk. 18, 17: *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον,*

1252) Apol. 142, 203. 225; 95, 48.

1253) Meyer freilich will unter den *μικροί* wie auch unter dem *παιδίον τοιοῦτο*, V. 5, nicht „wirkliche Kinder", sondern erwachsene „einfältige und anspruchslose Gläubige" verstehen. Doch es ist kein Grund vorhanden, dem *παιδίον* in V. 5 eine andere Bedeutung zu geben als in V. 4, wo *παιδίον* ohne Zweifel ein „wirkliches Kind" bezeichnet: *ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο κτλ.* Meyer hat hier dogmatische Exegese getrieben. Das Richtige hat sogar de Wette.

1254) *Γράφω ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.* „Den Vater erkennen" ist natürlich so viel als „glauben". In bezug auf die Fassung von *παιδία* an dieser Stelle bemerkt richtig Luther: „Wiewohl das Wort ‚Kinder' allhier möchte jemand deuten auf die Alten, wie Christus seine Jünger etwa nennet, so ist es doch gewiß, daß er hier redet von denen, die jünger sind denn die Jünglinge, daß es lautet, er rede von dem jungen Haufen, der unter fünfzehn oder achtzehn Jahren ist, und nimmt niemand aus von den Jahren bis auf das erste Jahr; denn das heißen alle Kinder." (St. L. XI, 493.)

οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. Es kann nur noch das Mittel fraglich sein, durch welches Gott in Kindern den Glauben anzündet. Dies wird näher bei der Lehre von der Taufe erörtert werden. Was die Fähigkeit der Kinder betrifft, Einwirkungen des Heiligen Geistes zu empfangen oder gläubig zu werden, so ist das Beispiel Johannis des Täufers, der schon in Mutterleibe mit dem Heiligen Geist erfüllt wurde (Luk. 1, 15), beweiskräftig. Es ist dies allerdings ein außerordentlicher Fall, aus welchem keine Regel abzuleiten ist; er beweist aber stringent so viel, daß Kinder, welche noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen sind, glauben können. Die nähere Beschaffenheit des Glaubens der Kinder können wir nicht darlegen. Doch ist auf Grund der Schrift unbedingt festzuhalten, daß es ein Glaube ist, der Christum tatsächlich ergreift, Matth. 18, 6: *οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ.* Die lutherischen Lehrer gehen also nicht über die Schrift hinaus, wenn sie den Glauben der Kinder als fides *actualis* bezeichnen und den habitus otiosus (untätiger Zustand) und die mera potentia (die bloße Möglichkeit künftigen Glaubens) als eine Beschreibung des Glaubens der Kinder abweisen. Sie sagen auch: Der Glaube der Kinder ist allerdings nicht die fides reflexa, der mit Bewußtsein verbundene Glaube, wohl aber die fides directa, der Glaube, welcher das dem Glauben eigentümliche Objekt, Christum, den Sünderheiland, ergreift. Wenn von den Neueren Thomasius zwar sagt, daß der Heilige Geist in der Taufe „das innerste Seelenleben des Kindes erfasse und der Gnade zukehre“, dies aber nicht „Glauben“ nennen will,[1255] so hängt das mit der synergistischen Fassung des Glaubens als eines „bewußten Verhaltens“ oder einer „bewußten sittlichen Tat“ zusammen. Daß der Glaube über dem Bewußtsein liege, hat Luther trefflich dargelegt, wenn er schreibt: „Dazu sage mir, wo bleibet die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hier der Glaube ohne Zutun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird, warum sollte er auch nicht anfahen in den Kindern, ehe die Vernunft darum etwas weiß? Item, so möchte ich auch sagen von allen Ständen, darin ein Christ lebet und etwas arbeitet oder zu schaffen hat, daß er des Glaubens und Vernunft nicht gewahr wird, und doch darum der Glaube nicht abläßet.“ (St. L. XI, 495.)

1255) Christi Person und Werk IV, 156. 157.

Der Glaube in verschiedener Bedeutung und Terminologisches.

„Glaube" (πίστις) bezeichnet in der Schrift auch Treue, Zuverlässigkeit, und zwar in Gott (Röm. 3, 3; 2 Tim. 2, 13) und bei Menschen (Gal. 5, 22). Daß πίστις Gal. 5, 22 in der Bedeutung „Treue" zu nehmen sei, geht aus der Stellung zwischen den aufgezählten christlichen Tugenden hervor.[1256] Der „Glaube" in diesem Sinne ist selbstverständlich nicht in die Rechtfertigung zu mengen, sondern gehört in das Kapitel von der Heiligung und den guten Werken. — Vom rechtfertigenden Glauben, der nur die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden zum Objekt hat, ist auch zu unterscheiden der Glaube, insofern er auf die göttlichen Verheißungen von leiblichen Gütern gerichtet ist und dieser leiblichen Güter teilhaftig macht, weil er nur dadurch fides *iustificans* ist, daß er auf die Zusage der Vergebung der Sünden vertraut. Aber festzuhalten ist hierbei, daß das Vertrauen auf Gott, insofern er leibliche Güter zusagt (zum Beispiel Behütung vor Gefahr und Unglück), stets das Vertrauen auf die Zusage der Vergebung der Sünden zur Voraussetzung hat. Es wird niemand auch nur für eine Nacht sich in die bewahrenden Hände Gottes befehlen, in dessen Herzen nicht der Glaube wohnt, daß Gott ihm die Sünden vergeben habe. Luther und Chemnitz legen dies ausführlich dar.[1257] Chemnitz' längere Ausführung ist zusammengefaßt in den Worten: Est sane *differentia* inter fidem apprehendentem Christum, qui est finis legis ad iustitiam omni credenti, et inter exercitia fidei, quae circa alia obiecta versantur, sed tamen illa ipsa exercitia fidei *semper praesupponunt* tanquam fundamentum Deum fide reconciliatum et eo semper reducuntur, ut certa sit fides et firma promissio in aliis obiectis. Et haec explicatio confirmatur illustri sententia Pauli 2 Cor. 1, 20: Quotquot sunt promissiones, in Christo sunt ναὶ καὶ ἀμήν. Deshalb ist auch das Vertrauen auf Gottes Verheißung in leiblichen Dingen in jedem Fall ein sicheres Kennzeichen (signum), daß der Glaube an die Vergebung der Sünden (die fides iustificationis) im Herzen wohnt, und daraus erklärt sich weiter, daß dem Glauben, als dessen Objekt auch leibliche Dinge genannt werden.[1258]

1256) So richtig Meyer, Zöckler. Ebenso Calov: Fiducia, quae iustificationis causa est, *hic* locum non habet.

1257) Luther, St. L. II, 2029 f. Chemnitz, Loci, De iustif., p. 263.

1258) Röm. 4, 17 ff.

die Vergebung der Sünden zugeschrieben wird. In diesem Sinne sagt Luther: „Auf solche Weise ist auch der Glaube leiblicher Dinge, die man noch nicht vor Augen sieht, einerlei (eadem fides) mit dem Glauben der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden, dadurch wir schließen und gewiß dafürhalten, daß uns Gott günstig und gnädig sei und dasjenige, so er verheißt, treulich und gewiß geben wolle.“ [1259] — Im Anschluß an den subjektiven Begriff, wonach *πίστις* das Vertrauen auf die Gnadenverheißung des Evangeliums bezeichnet, wird das Wort auch objektiv gebraucht, nämlich zur Bezeichnung der „Ökonomie vom Glauben“ oder zur Bezeichnung der Lehre, daß die Menschen *χωρὶς ἔργων νόμου* durch den Glauben an das Evangelium gerecht und selig werden. Apost. 6, 7: Viele Priester *ὑπήκουον τῇ πίστει;* Gal. 1, 23: Paulus verkündigt nun *τὴν πίστιν, ἥν ποτε ἐπόρθει.* Judä 3 bezeichnet dann *πίστις* schon die ganze christliche Lehre, wenn Judas die Christen ermahnt, *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει.* Dies geschieht nach dem Grundsatz: Denominatio fit a parte *potiori,* weil der Glaube an das Evangelium der charakteristische Teil der ganzen christlichen Lehre ist. Ältere Theologen haben öfter unnötigerweise *πίστις* im objektiven Sinne genommen. Aber die Behauptung, daß *πίστις* im Neuen Testament immer nur subjektiv gebraucht werde, läßt sich nicht halten. Auch die, welche sagen, daß „Glaube“ stets subjektiv zu nehmen sei, denken ihn an Stellen wie den genannten doch objektiv, nämlich als „Ökonomie vom Glauben“, als „Heilsweg vom Glauben“, als „Wort vom Glauben“ usw. In neuester Zeit ist man zum Teil von der Behauptung, daß *πίστις* in der Schrift nur subjektiv gebraucht werde, zurückgekommen. Zur *πίστις* Jud. 3. 20 bemerkt Grimm: *argumentum* fidei christianae sive *ea, quae a Christianis creduntur,* und Preuschen: „lehrhaft geprägter Inhalt der christlichen Verkündigung“. [1260] Was den Aus-

---

1259) St. L. II, 2029. Exeg. opp. XI, 266. Hierher gehört auch Luthers Diktum: Fides *vocationis* habet coniunctam necessario fidem *iustificationis,* cum sit in verbum vocantis Dei fidens ac praesumens; das heißt: Wenn ein Pastor glaubt, daß Gott ihn ins Amt berufen habe, so hat er daran ein sicheres Kennzeichen, daß er auch im rechtfertigenden Glauben steht.

1260) In den Lexika unter *πίστις.* Auch Luther faßt Röm. 12, 6 *πίστις* objektiv, nämlich als Norm für die „Prophetie“, wenn er übersetzt: „Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich.“ In der Kirchenpostille (XII, 334) erklärt Luther das „dem Glauben ähnlich“ so: „Hiermit ist gewaltig-

lich verworfen alle Lehre und Auslegung der Schrift, so uns auf unsere Werke führen. ... Denn was uns lehret, Sünde zu vertreiben und selig und fromm werden und gut Gewissen vor Gott haben anders denn allein durch den Glauben, ohne Werke, das ist alsbald nicht mehr ähnlich dem Glauben und reimt sich nicht mit ihm." In seiner letzten, zu Wittenberg am 17. Januar 1546 gehaltenen Predigt (St. L. XII, 1169 ff.) setzt Luther das „dem Glauben gemäß" dann weiterhin auch dem menschlichen „Dünkel" überhaupt entgegen, der sich ohne Gottes Wort über Gott und göttliche Dinge seine eigenen Gedanken macht. Die Gedankenverbindung ist bei Luther diese, daß der Glaube, der allein bei Christo Vergebung der Sünden sucht, sich auch darin betätige, daß er sich in bezug auf alle Lehren an Christi Wort hält. Die meisten neueren Ausleger haben Luthers Auffassung von Röm. 12, 6 als unhaltbar und „antiquiert" aufgegeben. Sie wollen dafür den subjektiven Glauben der mit der *προφητεία* Begabten einsetzen, genauer: die subjektive Glaubenszuversicht, die dem einzelnen Propheten aus dem ihm zugeteilten Maß des Glaubens erwachse. Man lese z. B. Zahn zu Röm. 12, 6. Luthardt drückt z. St. denselben Gedanken so aus: Der Prophet soll „sich nicht falsch steigern", das heißt, er soll nicht mehr sagen, als wozu er nach dem Maß seines Glaubens Zuversicht hat, daß es wahr sei. Der Gedanke ist sicherlich nicht schriftwidrig. Wie kein Christ mehr sagen soll, als er für wahr hält, so gilt diese Regel natürlich auch für die Propheten, von denen der Apostel Röm. 12, 1 Kor. 14 und sonst redet. Das Gegenteil würde Unwahrhaftigkeit in sich schließen, die bei jedem Individuum verboten ist. Es handelt sich also nicht um eine Differenz in der Lehre, wenn Röm. 12, 6 *πίστις* von der „Glaubenszuversicht" der Propheten verstanden wird. Aber es fragt sich, ob nicht doch Luthers Fassung des Glaubens als objektive Norm für die Betätigung der *προφητεία* den Vorzug verdiene. Der Abweisung der Auffassung Luthers liegen mehrere unzutreffende Annahmen zugrunde: 1. die Annahme, daß *πίστις* immer im subjektiven Sinn zu nehmen sei, wogegen die oben angeführten Beispiele zu vergleichen sind; 2. die Annahme, daß *ἀναλογία* hier, V. 6, „der Sache nach nicht verschieden sei von *μέτρον*, V. 3" (Meyer). Wogegen Philippi sehr richtig bemerkt: „Viel eher könnte gerade der Wechsel von *μέτρον* und *ἀναλογία* von vorneherein einen verschiedenen Gedanken andeuten." Mit der willkürlichen Annahme, daß *μέτρον* und *ἀναλογία* sachlich identisch seien, hängt dann zusammen, daß man sich mit Meyer zu den Worten *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* die Paraphrase erlaubt: „Dem Verhältnis ihres Glaubens gemäß haben die Propheten ihre Prophetengabe zu gebrauchen." Das „ihres" ist hier hineingelesen. Allerdings ist V. 3 in den Worten: „ein jeglicher, nach dem Gott ausgeteilet hat das Maß des Glaubens" klar ausgedrückt, daß dort von dem Glauben der betreffenden Individuen die Rede sei. Aber V. 6 heißt es einfach, daß die Prophetie sich „nach dem rechten Verhältnis des Glaubens" betätigen soll. Hier ist nichts gesagt vom Glauben dessen, der die *προφητεία* ausübt. 3. Es liegt der Abweisung der Lutherschen Auffassung zumeist eine Überspannung des Prophetenbegriffs 1 Kor. 14, 1 Thess. 5 zugrunde, indem man an „unmittelbare Offenbarung", jedenfalls an „besondere gottbegeisterte Rede" denkt. Aber solche Leute waren die Propheten, die der Apostel an den genannten Stellen beschreibt, nicht. In bezug auf diese Propheten sagt der Apostel freilich einerseits: „Die Weissagung

druck „lebendiger Glaube“ betrifft, so ist festzuhalten: Der Glaube ist lebendig, insofern er Christum oder die Gnadenverheißung ergreift. Dadurch, daß er gute Werke wirkt, ist er nicht lebendig, sondern erweist er sich als lebendig vor Menschen.[1261]

Die Entstehung des Glaubens an das Evangelium oder die Lehre von der Bekehrung.

(De conversione.)

Der Abfall vom Evangelium und die Rückkehr zur römischen Werklehre, die Luther in der eigenen Mitte befürchtete,[1262] trat zuerst und vornehmlich bei der Lehre von der Entstehung des Glaubens oder bei der Lehre von der Bekehrung zutage. Luther

---

(*προφητείας*) verachtet nicht!“ 1 Theff. 5, 20. Aber andererseits schärft der Apostel ein, daß man diesen Propheten genau auf die Finger zu sehen habe. Paulus läßt auf die Mahnung 1 Theff. 5, 20: „Die Weissagung verachtet nicht!“ sogleich die weitere Mahnung folgen, V. 21: „Prüfet aber alles und das Gute behaltet!“ Und 1 Kor. 14, 37 sagt der Apostel ausdrücklich: „Wenn jemand ein Prophet zu sein meint (*εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι*), der anerkenne (*ἐπιγινωσκέτω*), was ich euch schreibe; denn es sind des HErrn Gebote.“ Diese Propheten waren also Leute, die nicht unmittelbar inspiriert, sondern an die Worte der Apostel und der Propheten (Eph. 2, 20) als Norm ihrer Prophetentätigkeit gebunden waren. Diese Propheten gehören in eine Klasse mit den Propheten, die wir, Gott sei Dank, auch jetzt noch in unsern Gemeinden haben, wenn Gemeindeglieder z. B. in Gemeindeversammlungen vom Heiligen Geist angetrieben werden, auf Grund der Schrift zu lehren. Hierauf paßt alles, was wir 1 Kor. 14 und an andern Stellen (1 Kor. 11, 4; 13, 9; 1 Theff. 5, 20. 21) von der *προφητεία* und dem *προφητεύειν* lesen. Wenn bei diesen Propheten die Wahrheits- und Gewißheitsfrage auftauchte, so mußten sie in der Schrift nachlesen und bei Aposteln wie Paulus sich erkundigen. Kurz, es waren Propheten, die nur als Verkündiger und Ausleger der Worte anderer Leute, nämlich der Apostel und Propheten im eigentlichen Sinne, auftreten konnten. Sie waren, wenn sie nicht ungehörig „sich selbst steigerten“, „Schriftausleger“, aber nicht „Schriftmacher“. An diese Schranke erinnert sie Paulus mit den Worten: *εἴτε προφητείαν* (*ἔχοντες*), *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* (*προφητεύωμεν*). Mit Recht finden daher Luther und die alten Theologen im Röm. 12, 6 auch einen „exegetischen Grundsatz“ ausgesprochen. Es ist eben in der Stelle ein Grundsatz ausgesprochen, der, wie alle Lehrtätigkeit in der Kirche, so speziell auch die Schriftauslegung deckt, die wir „Exegese“ nennen. Auch wir als Exegeten können ebensowenig wie jene Propheten Schrift machen, sondern immer nur Schrift vortragen oder auslegen.

1261) L. u. W. 1897, S. 300: „Zum Begriff des ‚lebendigen‘ Glaubens“ (von G. Mezger).

1262) L. u. W. 1907, S. 485 ff.

hatte Erasmus' Satz, daß dem natürlichen Menschen noch die Fähigkeit geblieben sei, sich der Gnade Gottes zuzuneigen (facultas applicandi se ad gratiam), nicht nur scharf abgelehnt, sondern auch mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß Erasmus' Irrtum das eigentliche Fundament des Papsttums bilde. Luther hatte alle andern Streitpunkte mit Rom im Vergleich mit der Frage, ob des Menschen natürlicher Wille in geistlichen Dingen noch etwas vermöge, „Kindereien" und „weitabliegende Dinge" genannt. Er hatte gegen Erasmus geschrieben: „Das lobe und rühme ich sehr an dir, daß du allein, vor allen andern, die Sache selbst, das heißt, den Kernpunkt, angegriffen hast und mich nicht mit jenen weitabliegenden Dingen (alienis illis causis) vom Papsttum, Fegfeuer, Ablaß und ähnlichen Dingen, die mehr Kindereien (nugae) als Sachen sind, ermüdest. . . . Du allein hast den Punkt gesehen, um den es sich eigentlich handelt, und bist mir an die Kehle gefahren (cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti), wofür ich dir von Herzen danke." [1263] Indem nun der spätere Melanchthon und seine Anhänger Erasmus' facultas applicandi se ad gratiam in den ordo salutis wieder einstellten und damit eine menschliche Mitwirkung zur Entstehung des Glaubens an das Evangelium, also des rechtfertigenden Glaubens, lehrten, traten sie prinzipiell auf das Gebiet der römischen Werklehre zurück. Bei Schmid-Hauck [1264] findet sich die richtige Bemerkung: „Weitaus der wichtigste unter den Lehrkämpfen des 16. Jahrhunderts ist der synergistische Streit." Denn wenn Melanchthon und die Philippisten nun auch noch von der Rechtfertigung durch den Glauben (fide) oder auch durch den Glauben allein (*sola* fide) redeten, so hatte die Rede doch ihren christlichen Sinn verloren. Ist der Glaube, dem die Rechtfertigung zugeschrieben wird, durch menschliche Mitwirkung, nämlich durch die Fähigkeit, sich zur Gnade zu schicken, entstanden, so steht der Glaube nicht mehr wie in der Schrift im Gegensatz zu den Werken des Menschen (Röm. 3, 28; 4, 5), sondern ist selbst zu einem teilweisen Menschenwerk gemacht worden, und mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben an das Evangelium, das ja Vergebung der Sünden ohne des Gesetzes Werke zusagt, ist es aus. Es kommt dann so zu stehen, wie Luther gegen Erasmus

1263) Opp. v. a. VII, 367. St. L. XVIII, 1967.
1264) Dogmengeschichte 4, S. 379.

dargelegt hatte, daß die Pelagianer um viel, die Synergisten um weniger Menschenwerke die Seligkeit geben.[1265] Es ist nicht zufällig, daß Melanchthon schon zu Luthers Lebzeiten die Lehre von der Rechtfertigung preiszugeben geneigt war[1266] und dann nach Luthers Tode im Leipziger Interim tatsächlich preisgab.[1267] Der Synergismus verträgt sich ebensowenig mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung wie der Calvinismus. Was die Synergisten des 17. Jahrhunderts und die neueren positiven Theologen betrifft, so vermeiden sie meistens den Synergismus in Melanchthonscher Form, das heißt, sie vermeiden es, von einer Fähigkeit des natürlichen Menschen, sich zur Gnade zu schicken, zu reden. Sie ziehen die Redeweise vor, daß der Mensch durch den rechten Gebrauch mitgeteilter Gnadenkräfte sich für die Annahme der Gnade bestimme. Aber auch sie denken sich tatsächlich einen Menschen, der vor seiner Bekehrung die Fähigkeit besitzt, mitgeteilte Gnadenkräfte recht zu gebrauchen. So ist nur die Redeweise geändert. Sachlich bleibt es bei Erasmus' und Melanchthons facultas applicandi se ad gratiam. Weil die Vertreter des Synergismus das Interesse haben, bei sich selbst und bei andern die Vorstellung zu erwecken, als ob sie trotz allem die sola gratia stehen ließen, so sind sie veranlaßt, mit einer ganzen Reihe von Scheingründen zu operieren. Mit diesen Scheingründen müssen wir uns auseinandersetzen. Zunächst stellen wir aber die Lehre von der Bekehrung im Gegensatz zu alten und neuen Irrtümern ausführlicher dar, als es im Überblick über die Heilsordnung geschehen konnte.

1. Worin die Bekehrung besteht (forma conversionis). Weil Gott in Christo den Menschen gnädig gesinnt ist, und weil er

---

1265) Opp. v. a. VII, 342 sq. St. L. XVIII, 1938 f.

1266) Zu Augsburg im August 1530 durch zeitweilige Preisgebung des sola fide; vgl. F. Pieper, „Grundbekenntnis", S. 46 ff., den Abschnitt: „Die Augsburgische Konfession in Gefahr und aus der Gefahr errettet", später (1536) durch Formulierung des Satzes: gute Werke seien zur Seligkeit nötig als causa sine qua non; vgl. die klare Darlegung von F. Bente, L. u. W. 1908, S. 17 ff.

1267) Hier mengt Melanchthon den Synergismus direkt in die Rechtfertigung: „Wie der Mensch vor Gott gerecht wird. Wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigener Werke — gleichwohl wirkt . . . Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket." (Gieseler III, 1, 362.) Vgl. G. Plitt, RE.2 VI, 775 ff.: „Die Urkunde war eine rechte Verhöhnung, ja eine Verleugnung der Reformation und der evangelischen Kirche. Tief verstimmt kehrte Melanchthon nach Wittenberg zurück. Er war vollständig eingefangen worden."

diese gnädige Gesinnung den Menschen im Evangelium verkündigen läßt (2 Kor. 5, 19), so besteht die Umkehr oder die Bekehrung eines Menschen zu Gott nicht etwa darin, daß der Mensch Versuche macht, sein Leben zu bessern oder äußerlich gute Werke zu tun oder irgendwie beschaffene „religiöse“ Gefühle in sich zu erwecken, sondern lediglich darin, daß der Mensch unter den terrores conscientiae, das heißt, unter Verzweiflung an aller eigenen Moral und an allem eigenen Tun an das Evangelium (an Christum, an den gnädigen Gott usw.) gläubig wird. Apost. 11, 21: *πολὺς ἀριθμὸς πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν Κύριον.* Luther: „Zu Gott sich bekehren, heißt an Christum glauben, daß er unser Mittler sei, und wir durch ihn das ewige Leben haben.“ „Daher ist es vonnöten, wenn du bekehrt werden willst, daß du erschreckest oder getötet werdest, das heißt, daß du ein furchtsames und zitterndes Gewissen habest. Wenn dies nun in solcher Weise geschehen ist, dann muß auch der Trost angenommen werden, nicht aus irgendeinem Werke, das du getan hast, sondern aus dem Werk Gottes, der seinen Sohn JEsum Christum um deswillen in die Welt gesandt hat, daß er den erschrockenen Sündern den Trost der Barmherzigkeit, aus Gnaden umsonst, predigte. Dies ist der Weg, sich zu bekehren; andere Wege sind Irrwege.“ [1268] Es ist daher völlig schriftgemäß, wenn die lutherischen Lehrer sagen, daß das Wesen der Bekehrung (forma conversionis) in der Anzündung des Glaubens an Christum bestehe.[1269] Die Auffassung von Bekehrung, wonach dieselbe in einer moralischen Besserung des Lebens (reformatio vitae) oder in einer „sittlichen Tat“ des Menschen bestehen soll, liegt außerhalb des Rahmens des Christentums, weil sie die Rückkehr zu Gott in die Werke des Menschen setzt und also das Versöhnungswerk Christi leugnet. Eine äußere Lebensbesserung hat großen Wert für den Staat und das bürgerliche Leben. Aber dadurch kehrt der Mensch nicht — auch nicht

1268) St. L. XIII, 1101; V, 590.

1269) Quenstedt: Forma conversionis consistit in hominis irregeniti e statu irae et peccati in statum gratiae ac *fidei*, e regno tenebrarum in regnum luminis translatione. (II, 706.) Baier: Terminus conversionis *ad quem*, quo acquisito aut obtento, homo *conversus* dicitur, isque formalis est *fides in Christum.* Ita Act. 11, 21 dicuntur peccatores converti ad Dominum *πιστεύοντες, credentes*, seu formaliter [dem Wesen nach] per hoc, quod credunt aut credentes fiunt. (Comp. III, 195.)

anbahnenderweise[1270]) — zu Gott, das heißt, in Gottes Gnadengemeinschaft, zurück. Dies geschieht in jedem Falle nur dadurch, daß der in seinem Gewissen durch das Gesetz zum Tode verurteilte Sünder die Gnade glaubt, die Christus erworben hat und im Evangelium darbietet.

Es ist daher in bezug auf den terminus a quo und ad quem conversionis festzuhalten: Solange jemand noch nicht an das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, gläubig geworden ist, ist er unbekehrt, einerlei ob er bürgerlich lasterhaft oder bürgerlich rechtschaffen, ungebildet oder gebildet, ein Barbar oder ein Kulturmensch, mit der christlichen Lehre unbekannt oder äußerlich bekannt ist. Eph. 2, 12 heißt es unterschiedslos von allen, die *χωρὶς Χριστοῦ* sind, ganz apodiktisch: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.* Sobald aber der Glaube an Christum vorhanden ist — und wenn auch nur das erste Fünklein des Glaubens im Herzen glimmt —, ist die Bekehrung zu Gott geschehen. Eph. 2, 13 heißt es von allen, die an Christum gläubig geworden sind: *ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν, ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.*

Freilich sagt die Schrift auch, daß der Mensch sich vom Tun der Sünde zum Halten der Rechte Gottes bekehrt.[1271]) Aber in diesen Schriftaussagen wird die Bekehrung nach den Früchten beschrieben, die mit der Herzensbekehrung unzertrennlich verbunden sind, und wodurch die Herzensbekehrung vor Menschen, die nicht ins Herz sehen können, offenbar werden muß. Die Bekehrung des Menschen ist primo loco, im eigentlichen und engen Sinne genommen, Bekehrung zum Evangelium oder zu Christo, dem Sünderheiland. (Apost. 11, 20. 21; 1 Petr. 2, 25.) Die Bekehrung zum Gesetz oder zum Tun des Gesetzeswillens Gottes geschieht indirekt als Folge der Bekehrung zum Evangelium.[1272])

2. **Die bewirkende Ursache der Bekehrung** (causa efficiens principalis conversionis). Auf die Frage, wer die Bekehrung wirke, sind logisch drei verschiedene Antworten möglich und tatsächlich ge-

1270) Dies ist später noch näher darzulegen.

1271) Hesek. 18, 21: „Wo sich der Gottlose bekehret von allen seinen Sünden, die er getan hat, und hält alle meine Rechte und tut recht und wohl, so soll er leben und nicht sterben.“ 1 Kön. 8, 35 usw.

1272) Apologie 171, 28: „Wir sagen, die Buß' oder Bekehrung habe zwei Stücke, contritionem und fidem. So nun jemand will das dritte Stück dazusetzen, nämlich die Früchte der Buß' und Bekehrung, welche sind gute Werke, so folgen sollen und müssen, mit dem will ich nicht groß fechten.“

geben worden. Man hat gesagt: a. Der Mensch wirkt die Bekehrung (Pelagianismus); b. der Mensch und Gott wirken die Bekehrung, entweder so, daß der Mensch die Bekehrung beginnt, und Gott sie vollendet (Semipelagianismus), oder so, daß Gott die Bekehrung anfängt, und der Mensch sie vollendet (Synergismus);[1273] c. Gott allein wirkt die Bekehrung (Monergismus), der Mensch ist nur subiectum convertendum, das heißt, der Mensch ist zu seiner Bekehrung nicht tätig, sondern er erfährt oder erleidet die Bekehrung, die Gott allein in ihm wirkt. Dies ist die Lehre der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses.

Was zunächst die Schrift betrifft, so lehrt sie ganz gewaltig die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung. Sie tut dies, a. indem sie dem Menschen nicht nur jede Fähigkeit, das Evangelium zu glauben, abspricht (Joh. 6, 44: *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με;* 1 Kor. 2, 14: *οὐ δύναται γνῶναι*), sondern ihm auch Widerstreben gegen das Evangelium zuspricht, solange er ein natürlicher, das heißt, unbekehrter, Mensch ist (1 Kor. 2, 14: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν*). Die Schrift lehrt die Alleinwirksamkeit Gottes, b. indem sie in positiver Aussage das Gläubigwerden an Christum als eine Wirkung der göttlichen Gnade und Allmacht bezeichnet (Phil. 1, 29: *ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν;* Eph. 1, 19. 20: *πιστεύοντες κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ κτλ.*), ferner als eine Geburt aus Gott (Joh. 1, 12. 13: *πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ . . . ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*), als eine Auferweckung von den Toten beschreibt (Kol. 2, 12: *συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*) und mit der Erschaffung des Lichts bei der Weltschöpfung parallelisiert (2 Kor. 4, 6: *ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Auf so entschiedene und mannigfaltige Weise bezeugt die Schrift die Entstehung des Glaubens an das Evangelium als Gottes Wirkung allein. Alles, was man dagegen gesagt hat und noch sagt, beruht auf Erwägungen, die einem außerhalb der Schrift gelegenen Gebiet entstammen. Dies ist unter dem Abschnitt „Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes" noch näher darzulegen.

1273) Vgl. die historische Darstellung der F. C., 606, 75—77.

Fragen wir nach der Lehre des lutherischen Bekenntnisses, so faßt es die Schriftlehre vom Monergismus in den folgenden Worten zusammen (594, 25): „Wie denn die Heilige Schrift die Bekehrung, den Glauben an Christum, die Wiedergeburt, Erneuerung und alles, was zu derselbigen wirklichem Anfang und Vollziehung gehöret, nicht den menschlichen Kräften des natürlichen freien Willens weder zum ganzen noch zum halben noch zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil zuleget, sondern *in solidum*, das ist, ganz und gar, allein der göttlichen Wirkung und dem Heiligen Geist zuschreibet." In näherer Darlegung fügt das lutherische Bekenntnis noch die folgenden Einzelheiten hinzu: Es gibt nicht drei wirkende Ursachen der Bekehrung (den Heiligen Geist, das Wort Gottes und den nicht widerstrebenden menschlichen Willen), sondern nur zwei (den Heiligen Geist und das Wort Gottes). Der menschliche Wille spielt in der Bekehrung lediglich die Rolle eines subiectum *convertendum*, das ist, der bekehrt werden soll. Der menschliche Wille tut nichts zur Bekehrung (nihil confert), sondern er erfährt nur die Bekehrung, tantum *patitur*, quod Deus in homine agit. (610, 90; 609, 89.) Und daß der Mensch bei seiner Bekehrung nicht mit die Hand ans Werk legt, sondern bei diesem Vorgang nur leidend (pure passive, tanquam subiectum patiens) sich verhält, kommt von seiner Beschaffenheit nach dem Fall her, nämlich daher, sagt das Bekenntnis, daß der menschliche Wille sich zur Gnade Gottes nicht schicken kann, sondern aus angeborner, böser, widerspenstiger Art (pro insita sua *rebelli* et *contumaci* natura) Gott und seinem Willen feindlich widerstrebt (hostiliter repugnat), wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird. (592, 18 ff.) Diese dem Evangelium feindliche Art des menschlichen Willens erläutert das Bekenntnis auch durch das Bild von einem Stein oder Block (lapis, truncus). Es sagt: Der Mensch ist in der Bekehrung a. keineswegs ein Stein oder Block, b. schlimmer als ein Stein oder Block. Er ist kein Stein oder Block, insofern der Mensch auch nach dem Fall noch eine vernünftige Kreatur ist, die Verstand und Willen hat und in seinem Verstand und Willen Gottes Wirkung erfährt. Der Mensch ist schlimmer als ein Stein und Block; denn ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn bewegt, der Mensch aber widerstrebet dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihn

vom Tode der Sünden erweckt, erleuchtet und verneuert. (692, 59; 594, 24; 593, 19.) Das Bekenntnis warnt daher auch bei der Lehre von der Bekehrung vor gewissen Redeweisen, die „der Form der gesunden Lehre nicht ähnlich" sind, als wenn jemand sagen wollte, daß Gott die ziehe, die da wollen, oder daß der menschliche Wille in der Bekehrung nicht müßig sei, sondern auch etwas wirke (non est otiosa, sed agit aliquid). Um recht von der Sache zu reden, müsse man sagen, daß der Mensch nicht schon in der Bekehrung, sondern erst nach der Bekehrung mit dem Heiligen Geist zusammenwirke (526, 16. 17): „Dagegen wird recht geredet, daß Gott in der Bekehrung durch das Ziehen des Heiligen Geistes aus widerspenstigen, unwilligen willige Menschen mache, und daß nach solcher Bekehrung in täglicher Übung der Buße des Menschen wiedergeborner Wille nicht müßig gehe, sondern in allen Werken des Heiligen Geistes, die er durch uns tut, auch mitwirke. So gewaltig ist im lutherischen Bekenntnis der Monergismus gelehrt und der Synergismus abgewiesen.

Wir müssen bei der Erörterung der causa efficiens conversionis nicht die *forma* conversionis aus den Augen verlieren, nämlich daß die Bekehrung im Gläubigwerden an das Evangelium besteht. Der natürliche Mensch kann in der Meinung und Absicht, dadurch zu Gott oder doch Gott näher zu kommen, Staunen und Bewunderung erregende Werke verrichten, zum Beispiel um die ganze Erde wallfahrten, alle seine Habe den Armen geben und seinen Leib brennen lassen. Aber er kann schlechterdings nicht glauben, daß Gott ihm ohne alles Tun seinerseits allein um Christi willen gnädig sei. Diesem göttlichen Gedanken, der nie in eines Menschen Herz gekommen ist (1 Kor. 2, 9), steht der natürliche Mensch nicht bloß völlig verständnislos (*οὐ δύναται γνῶναι*), sondern positiv feindselig gegenüber (*μωρία αὐτῷ ἐστιν, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία*, 1 Kor. 2, 14; 1, 23). Solange und insofern der Mensch nach seiner natürlichen Art denkt und urteilt, denkt er sich die Bekehrung zu Gott als auf dem Gebiet der Werke, der sittlichen Tat, der moralischen Leistung, der Selbstbestimmung, des rechten Verhaltens gegen die Gnade usw. gelegen. Die Apologie bringt diese Sachlage in den folgenden Worten zum Ausdruck: „Diese Meinung vom Gesetz" (scil. daß man durch Werke zu Gottes Gnade komme) „steckt von Natur

im Geist des Menschen und kann uns nicht anders als durch göttliche Belehrung ausgetrieben werden."[1274] Daher ist der Mensch nach der ihm angebornen opinio legis durchaus fähig und willig, das Evangelium zu verwerfen, ihm eignet die facultas *aversandi* gratiam, aber er ist völlig unfähig und unwillig, das Evangelium anzunehmen, ihm eignet nicht die erasmisch-melanchthonsche facultas *se applicandi* ad gratiam. Jede tatsächlich geschehende Bekehrung kommt so zustande, daß Gott das menschliche Herz so ändert (erneuert, umbildet), daß es vom eigenen Tun absieht und auf die im Evangelium dargebotene Gnade vertraut. Luther nennt daher Gottes Wirkung des Glaubens im Menschen „ein so groß Werk, als wenn er Himmel und Erde wieder schaffete".[1275] Neuere reden von einem „Zug nach oben" im natürlichen Menschen, einem aufrichtigen Streben nach Versöhnung mit Gott und nach der Unsterblichkeit. Darin sehen sie einen „Anknüpfungspunkt" für die Bekehrung.[1276] Aber sie vergessen, daß dieser Zug und dieses Streben „nach oben" in der Richtung des Gesetzes, also in der entgegengesetzten Richtung des wirklichen Kommens zu Gott, liegt. Der „Zug nach oben" auf der Linie des Gesetzes war besonders stark in Paulus vor seiner Bekehrung entwickelt. Aber der Zug brachte ihn nach seinem eigenen authentischen Bericht Gott nicht näher, sondern machte ihn „überaus unsinnig" (*περισσῶς ἐμμαινόμενος*) auf die Christen und das Evangelium (Apost. 26, 9 ff.).

3. Die Mittel, durch welche die Bekehrung sich vollzieht (media, quibus conversio a Deo efficitur). Besteht die Bekehrung darin, daß ein Mensch an die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden gläubig wird, so ist das Mittel der Bekehrung das Evangelium. Dasselbe Evangelium, das seinem Inhalt nach den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, hat die wunderbare Eigenschaft, daß es sich selbst Anerkennung, das ist, Glauben, verschafft. Dies wurde bereits dargelegt (S. 477 ff.).

1274) Apol. 134, 144: Opera incurrunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum *opera* cernit, *fidem* non intelligit neque considerat, ideo somniat haec opera mereri remissionem peccatorum. Haec opinio legis haeret naturaliter in animis hominum neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur.

1275) Note 1103.

1276) Vgl. Luthardt, Dogmatik, S. 286, besonders Kahnis, Dogmatik² I, 516 ff.

Wo Bekehrungen zustande kommen sollen, da muß das Evangelium gehört, beziehungsweise gelesen werden,[1277] und alle, welche im Zustande des Bekehrtseins bleiben wollen, müssen fortgehend das Evangelium gebrauchen. Da aber niemand die im Evangelium dargebotene Gnade annimmt, der nicht zuvor seiner Sünden wegen sich ewig verloren gibt, so muß der Predigt des Evangeliums die Predigt des Gesetzes voran- und zur Seite gehen. Röm. 3, 20: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* Der Predigt des Gesetzes dienen auch äußere Lebensführungen (Not, Luk. 15, 14—18; Apost. 16, 26 ff.; Ps. 119, 71, und Wohlergehen, Röm. 2, 4), die Gott über die Menschen kommen läßt, und die man passend concio legis *realis* genannt hat.[1278] Kurz, wenn es zu einer Bekehrung zu Gott kommen soll, müssen Gesetz und Evangelium in rechter Verbindung und in rechter Unterscheidung gepredigt werden. Es ist ein grober Mißbrauch der Schriftlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung, wenn deshalb Menschen das Hören des Wortes Gottes anstehen lassen und eine unmittelbare Bekehrung erwarten wollen. Das lutherische Bekenntnis warnt aufs nachdrücklichste vor diesem Mißbrauch.[1279]

4. Die inneren Vorgänge bei der Bekehrung (motus interni, quibus conversio absolvitur). Wird die Bekehrung durch das Evangelium unter Zuhilfenahme des Gesetzes gewirkt, so sind damit auch schon die inneren Vorgänge bezeichnet, unter denen eine Bekehrung sich vollzieht. Es sind dies a. die Gewissensschrecken (terrores conscientiae), welche das Herz ob der aus dem Gesetz erkannten Sünde empfindet, Apost. 16, 29. 30: *ἔντρομος γενόμενος .... ἔφη· κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν, ἵνα σωθῶ;* b. das Vertrauen des Herzens (fiducia cordis) auf die Vergebung der Sünden, welche im Evangelium zugesagt wird, Apost. 16, 31: *πίστευσον ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ σωθήσῃ.* Zur Bekehrung gehören also Reue und Glaube. Wo diese inneren, vom Heiligen Geist durch Gesetz und Evangelium gewirkten Vorgänge nicht sind, da ist auch keine Bekehrung. Wo sie sind, da ist an einer wahren Bekehrung nicht zu zweifeln. Auf die Frage nach dem Quantum der Reue und des Glaubens ist zu sagen: Es ist kein besonderer Grad weder der Reue noch des Glaubens zu fordern. Wahre

1277) Röm. 10, 14—17; Joh. 5, 39; 17, 20.

1278) Baier, Compendium, ed. Walther, III, 217.

1279) F. C. 599, 46; 601, 54.

Reue ist vorhanden, wenn der Mensch nicht bloß die zeitlichen Strafen seiner Sünden fürchtet, sondern seiner Sünden wegen sich ewig verloren gibt, Apost. 16, 30. Die Reue aus Liebe zu Gott gehört nicht zur Bekehrung, sondern folgt erst auf den Glauben an Christum. Wahrer Glaube ist da, wenn nur ein Fünklein des Glaubens (scintillula fidei, F. C. 601, 54) im Herzen glimmt, das heißt, wenn auch nur ein Verlangen oder eine Sehnsucht nach der Gnade Gottes in Christo (desiderium gratiae divinae et aeternae salutis, F. C. 591, 14) vorhanden ist. Die inneren Vorgänge, durch welche die Bekehrung sich vollzieht, recht zu beschreiben, ist von der größten Wichtigkeit. Erstens gilt es, sowohl der fleischlichen Sicherheit als auch der Verzweiflung zu wehren. Dies kann nur geschehen, wenn wir weder zu wenig noch zu viel zur Bekehrung rechnen. Wir würden die fleischliche Sicherheit fördern, wenn wir eine Bekehrung ohne terrores conscientiae lehrten, und wir würden, soviel an uns ist, die Seelen in die Verzweiflung treiben, wenn wir mehr als das Vertrauen auf die im Evangelium zugesagte Vergebung der Sünden zum Zustandekommen der Bekehrung rechnen wollten. Zweitens gilt es, einer üblen Nachrede der Synergisten zu wehren. Diese haben, wie die Erfahrung lehrt, die Gewohnheit, gegen alle, welche keine menschliche Mitwirkung zur Bekehrung gelten lassen, die Beschuldigung zu erheben, daß sie eine Zwangsbekehrung ohne innere Bewegungen im Herzen und Gewissen des Menschen lehren. Auch dieser übeln Nachrede gegenüber schärft das lutherische Bekenntnis die inneren Vorgänge bei der Bekehrung wiederholt sehr angelegentlich ein. F. C. 601, 54: „Durch dieses Mittel, nämlich die Predigt und Gehör seines Wortes, wirket Gott und bricht unsere Herzen und zeucht den Menschen, daß er durch die Predigt des Gesetzes seine Sünde und Gottes Zorn erkennet und wahrhaftiges Schrecken, Reu' und Leid im Herzen empfindet, und durch die Predigt und Betrachtung des heiligen Evangelii von der gnadenreichen Vergebung der Sünden in Christo ein Fünklein des Glaubens in ihm angezündet wird, die Vergebung der Sünden um Christi willen annimmt und sich mit der Verheißung des Evangelii tröstet." [1280]

5. **Die Bekehrung geschieht im Augenblick** (conversio momentanea est). Weil die Bekehrung durch das Gläubigwerden an den durch Christum gnädigen Gott sich vollzieht, so geschieht sie stets

1280) F. C. 608, 82. 83; 609, 89.

im Augenblick, nämlich in dem Augenblick, wo unter den terrores conscientiae ein Fünklein des Glaubens im Herzen angezündet wird oder ein Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo gewirkt ist. Von allmählich (successive) geschehender Bekehrung kann man nur dann reden, wenn man gewisse Bewegungen des Herzens, die in den meisten Fällen der Anzündung des Glaubens vorangehen und über einen längeren oder kürzeren Zeitraum sich erstrecken können, zur Bekehrung rechnet.[1281] Die Lehre von einem Mittelzustande zwischen Bekehrung und Nichtbekehrung (status medius, homo renascens, homo in statu medio constitutus) ist eine schriftwidrige und gefährliche synergistisch-pietistische Annahme. Sie ist schriftwidrig, weil die Schrift nur zwei Klassen von Menschen kennt, Gläubige und Ungläubige, Bekehrte und Unbekehrte. Nach der Schrift ist es unmöglich, daß ein Individuum auch nur für eine kurze Zeit zugleich ein Ungläubiger und Gläubiger, unter dem Zorn und unter der Gnade, im Tode und im Leben wäre.[1282] Die Annahme eines Mittelzustandes ist aber auch eine seelengefährliche Lehre. Sie verleitet nämlich erstlich dazu, bereits Bekehrte als noch Nichtbekehrte zu behandeln und so unnötigerweise zu quälen, ja in Verzweiflung zu stürzen. Solche Seelen, in denen der Heilige Geist bereits sowohl die Gewissensschrecken als auch das Wollen oder Begehren der Gnade Gottes in Christo gewirkt hat, und die daher als bereits gläubige Kinder Gottes behandelt werden

---

1281) Mat hat diese Bewegungen motus praeparatorii genannt. Auch Luther und Chemnitz reden von einer praeparatio auf die Gnade, aber nicht in dem Sinne, daß der Mensch sich auf seine Bekehrung vorbereitet, sondern in dem Sinne, daß Gott durch sein Alleinwirken den Menschen zur Bekehrung führt. Nur in Gottes Hand ist das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum. Wie man sowohl im rechten als im falschen Sinne von actus praeparatorii geredet hat, ist ausführlich dargelegt in meiner Schrift „Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche“, 2. Aufl., S. 75 ff. Die motus praeparatorii kann man nur insofern gut nennen, als sie von Gott hervorgerufen werden; auf die Beschaffenheit des Menschen gesehen, dessen Wille vor dem Glauben an das Evangelium noch gottfeindlich ist, sind die motus *carnales* oder *animales*. (A. a. O., S. 85.)

1282) Joh. 3, 18. 36. 6; Mark. 16, 16 usw. — Walther (Bericht des Nördlichen Distrikts 1873, S. 42): „Wer lehrt, daß man wohl bekehrt und doch nicht ganz bekehrt sein könne, der widerspricht der Heiligen Schrift, die immer nur von zwei Zuständen weiß, entweder Tod oder Leben. Wer nicht in Gnaden steht, ist unter dem Zorn; wer nicht im Leben ist, ist noch im Tode; wer nicht auf dem Wege zum Himmel ist, der ist auf dem Wege zur Hölle; wer nicht ein seliger Mensch ist, ist ein verdammter Mensch. Es gibt keine Dämmerung, keinen Mittelzustand zwischen Licht und Finsternis.“

sollten,[1283]) werden vor dem zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Gnade gewarnt, weil Sündenerkenntnis und Gnadenerfahrung angeblich noch nicht tief genug seien, dem Glauben noch die nötige Qualität und Quantität abgehe, der Kampf des Geistes wider das Fleisch noch nicht sieghaft genug sei, es noch an der bewußten Selbstbestimmung oder Selbstentscheidung für die Gnade fehle, die einzelnen Akte des Glaubens sich noch nicht zum habitus des Glaubens verdichtet hätten usw.[1284]) Andererseits liegt in der Annahme eines Bekehrungsprozesses im Sinne des status medius die Gefahr, daß die Seelen in Selbstgerechtigkeit geführt werden. Die Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung mit der ganzen Menschenwelt bereits versöhnt ist, tritt in den Hintergrund, und es wird die Vorstellung erzeugt, als ob die Bekehrung zu Gott nicht sowohl durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo als durch die freie Selbstbestimmung für die Gnade, durch das rechte Verhalten gegen die Gnade, durch Ertötung des alten Menschen, kurz, durch menschliche Leistungen sich vollziehe. Man hat sich für den „Bekehrungsprozeß", in dessen Verlauf der Mensch zum Zustandekommen der Bekehrung schon mitwirke (active se habere), auch auf Chemnitz berufen. So im 17. Jahrhundert Latermann, die Musäussche Schule und die neueren Lutheraner.[1285]) Quenstedt und Calov sollen über Chemnitz hinausgegangen sein, wenn sie die Bekehrung im eigentlichen Sinne, das heißt, die Bekehrung für die Anzündung des Glaubens genommen, sich im Augenblick vollziehen lassen.[1286]) Allein es liegt ein Mißverstand von Chemnitz vor. Wohl schreibt Chemnitz dem Menschen, welchem die ersten Anfänge des Glaubens und der Bekehrung gegeben sind, den Kampf des Fleisches und des Geistes zu.[1287]) Aber für Chemnitz ist der Mensch, dem die ersten Anfänge des Glaubens zukommen, bereits geistlich lebendig oder bekehrt, das Wort Be-

1283) Hieran erinnert die Konkordienformel so gewaltig S. 591, 14.

1284) Unter dieser seelsorgerischen Mißhandlung hat auch Walther längere Zeit gelitten. Vgl. D. C. F. W. Walther, Lebensbild von Günther, S. 9 ff.

1285) Baier, Compendium III, 222 sq. Auch amerikanische Synergisten haben sich irrig auf Chemnitz berufen; vgl. L. u. W. 1894, S. 47 f.

1286) So Luthardt, Kompendium, S. 287.

1287) Vgl. Loci, De libero arbitrio, c. 7, de quaestione, an voluntas in conversione habeat se mere passive, p. m. 199: Quando gratia praeveniens, id est, prima initia fidei et conversionis, homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus.

kehrung im engeren Sinne, für das Gläubigwerden an Christum, genommen. Gerade wie auch die Konkordienformel (591, 14) diejenigen „fromme Christen“ nennt, „die ein kleines Fünklein und Sehnen nach Gottes Gnade . . . in ihrem Herzen fühlen und empfinden“, und (601, 54) den Eintritt in die Gnadengemeinschaft dadurch sich vollziehen läßt, daß „ein Fünklein des Glaubens (scintillula fidei) in ihm (dem Menschen) angezündet wird, die Verheißung der Vergebung der Sünden annimmt und sich mit der Verheißung des Evangelii tröstet“. Daß Chemnitz den Menschen, welchem er die ersten Anfänge des Glaubens und den Kampf des Fleisches und des Geistes zuschreibt, als bereits geistlich lebendig und gläubig ansieht, erklärt er ausdrücklich selbst, wenn er auf den Menschen, dem die ersten Anfänge des Glaubens gegeben sind, die folgenden Schriftaussagen anwendet: „Luk. 19, 13 sagt der HErr, indem er den Knechten die Pfunde übergibt: Handelt, bis daß ich wiederkomme; nicht sagt er: verbergt sie in die Erde, Matth. 25, 26. Und Paulus braucht ein sehr bezeichnendes Wort 2 Tim. 1, 6: „Ich erinnere dich, daß du erweckest (ἀναζωπυρεῖν) die Gabe Gottes, die in dir ist.“ Die Annahme, daß Chemnitz diese Tätigkeiten einem noch nicht bekehrten Menschen zuschreibe, ist ausgeschlossen. Man beachtet nicht den Zusammenhang, in dem die so beharrlich gemißbrauchten Worte bei Chemnitz stehen. Chemnitz wendet sich gegen die Enthusiasten, die also denken: „Ich werde sicher und müßig warten, bis die Erneuerung oder Bekehrung nach den angeführten Stufen durch die Wirkung des Heiligen Geistes ohne eine Bewegung meinerseits abgeschlossen sein wird.“ Diesem enthusiastischen Gedanken will Chemnitz wehren und fügt zur Begründung hinzu: „Denn es kann nicht nach der Uhr (in puncto aliquo mathematico) der Zeitpunkt a u f g e z e i g t werden, wo der befreite Wille zu handeln anfängt, sondern sobald die zuvorkommende Gnade, das ist, die ersten Anfänge des Glaubens und der Bekehrung, dem Menschen gegeben wird, beginnt sofort der Kampf des Fleisches und des Geistes.“ Hiernach lehrt auch Chemnitz eine im Augenblick geschehende Bekehrung. Es ist der Augenblick, wo „die prima initia fidei et conversionis homini dantur“. Nur könne dieser Augenblick nicht in puncto aliquo mathematico aufgezeigt werden. Übrigens liegt diesem ganzen Kampf gegen die „momentane Bekehrung“ eine S e l b s t t ä u s c h u n g zugrunde. Der Kampf gilt gar nicht der momentanen Bekehrung. Die alten und neuen Bekämpfer derselben nehmen ja selbst einen Moment an, wo sie den

Menschen für bekehrt erklären. Bei Baier ist dies der Moment, wo die genügend wiederholten und gestärkten Akte des Glaubens in den Habitus des Glaubens übergehen.[1288] Bei neueren Theologen ist dies der Zeitpunkt, wo der Mensch unter göttlicher Anregung angeblich „frei", „bewußt" für die Gnade „sich selbst bestimmt" oder „entscheidet", die Möglichkeit des Glaubens durch „menschliche Willensentscheidung" in den Akt des Glaubens umsetzt. Der Kampf gegen die momentane Bekehrung gilt in Wirklichkeit der *solá* Dei gratia. Die Bekehrung soll „teils als ein Werk der Gnade, teils als eine Leistung des Menschen" gedacht werden,[1289] oder Gott soll den Glauben nur „begründen", nicht den Glauben wirken.[1290] Mit andern Worten: die Umkehr des Menschen zu Gott wird überhaupt nicht als das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo unter völligem Verzagen an eigenem Werk (terrores conscientiae) aufgefaßt, sondern auf das Gebiet der „sittlichen" Leistung, kurz, der Werke, verlegt. Um sich selbst und andern diese Sachlage zu verdecken, redet man gegen die „momentane Bekehrung" und interessiert man sich so lebhaft für eine „allmähliche Bekehrung", weil das Halbdunkel der Allmählichkeit Gelegenheit bietet, auf den einzelnen Stationen des „Bekehrungsprozesses" allmählich und versteckt Menschenwerk, „Selbstbestimmung", „rechtes Verhalten gegen die Gnade" usw. anzubringen. Man gewinnt so auch schon in diesem Leben eine Antwort auf die Frage, deren Beantwortung Luther und die Konkordienformel auf das ewige Leben verschoben haben wollen, nämlich die Antwort auf die Frage, warum von zwei Menschen, die beide unter dem Schall des Wortes Gottes leben, der eine bekehrt wird und der andere nicht. Bekehrt wird der, welcher sich im Verlauf des Bekehrungsprozesses vor dem andern durch „richtiges Verhalten" gegen die Gnade auszeichnet. Dieser Punkt ist unter dem Abschnitt „Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung" noch etwas ausführlicher zu erörtern.[1291]

1288) Compendium III, 202, § 27.

1289) Luthardt, Komp. d. Dogmatik, S. 283.

1290) Luthardt, Die christl. Glaubenslehre, 1898, S. 442.

1291) Bringt man bei der Annahme einer allmählichen Bekehrung nicht allmählich menschliche Leistung (meritum congrui) an, so ist damit für die Erklärung der Tatsache, daß von zwei Menschen der eine bekehrt wird, während der andere unbekehrt bleibt, nichts gewonnen. Wirkt Gott allein die Bekehrung, so wirft es für die Begreiflichkeit jener Tatsache nichts ab, ob Gott die Bekehrung in einem Augenblick, in vier Wochen oder in einem Jahr wirkt. Es kehrt dann

6. **Die Bekehrung kann vom Menschen verhindert werden** (gratia conversionis resistibilis est). Wiewohl Gott allein, und zwar mit allmächtiger Kraft (Eph. 1, 19; 2 Kor. 4, 6), zum Zustandekommen der Bekehrung wirkt, so kann doch der Mensch seine Bekehrung verhindern, Matth. 23, 37: *οὐκ ἠθελήσατε;* Apost. 7, 51: *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε.*[1292] Wir wissen für diese Tatsache keinen andern Grund anzugeben als den, daß Gott die Bekehrung nicht unmittelbar oder in aufgedeckter Majestät, sondern durch das Mittel seines Wortes wirkt. Wenn Christus, wie am Jüngsten Tage, in aufgedeckter göttlicher Majestät (*ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*) wirkt, ist die Möglichkeit des Widerstandes ausgeschlossen: alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) werden vor ihm versammelt werden (Matth. 25, 31). Wenn derselbe Christus durch das Mittel des Wortes die Menschen zu sich rief: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28) und die Kinder Jerusalems versammeln wollte, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel (Matth. 23, 37), so war Widerstand möglich. Christus selbst berichtet das Resultat: „Ihr habt nicht gewollt." Die göttliche Wirkung durch das Mittel des Wortes als weniger göttlich oder weniger allmächtig aufzufassen, verbietet uns die Schrift ausdrücklich.[1293]

---

doch die Frage wieder, weshalb in dem über eine längere Zeit sich erstreckenden Bekehrungsprozeß nicht alle Menschen bekehrt werden. Die Sachlage ist dieselbe wie bei der Erschaffung der Welt. Wenn die Welt wirklich in „sechs Perioden von unbestimmter Dauer" anstatt in sechs Tagen erschaffen wäre, so bliebe die Weltschöpfung noch immer dasselbe unbegreifliche Allmachtswunder. Wenn unser heutiges wunderscheues Geschlecht sich mit den sechs Perioden von unbestimmter Dauer tröstet, so liegt der Trost nicht in den langen Perioden, sondern in der Tatsache, daß man sich erlaubt, im Dunkel der Perioden an die Stelle der allmählich wirkenden Allmacht Gottes eine Art Selbstentwicklung der Welt (Evolution) zu setzen. So liegt auch bei der Bekehrung der Trost für die Beherberger synergistischer Gedanken nicht eigentlich in der Allmählichkeit der Bekehrung, sondern in der Injektion „sittlicher" Leistung in die Allmählichkeit. Nichts anderes ist der eigentliche Sinn der Opposition gegen die im Augenblick geschehende Bekehrung.

1292) Vgl. den Artikel „Widerstehliche und unwiderstehliche Gnade", L. u. W. 1887, S. 117 ff.

1293) Eph. 1, 19. 20 (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*); 1 Kor. 2, 5 (*ἐν δυνάμει θεοῦ*); Joh. 1, 12. 13 (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*). Quenstedt II, 713: Hominis conversio est solius gratiae divinae operantis actio et perficitur per eandem infinitam potentiam, per quam Deus ex nihilo aliquid creat et ex mortuis resuscitat.

So müssen wir's bei der auch von Luther dargelegten Tatsache bleiben lassen: Gott durch Mittel wirkend kann widerstanden werden, Gott in aufgedeckter Majestät wirkend kann nicht widerstanden werden.[1294] An diesem Punkte irren sowohl die Calvinisten als die Synergisten. Die Calvinisten streichen vermittelst der gratia *resistibilis* die gratia *universalis*, indem sie behaupten, daß auch in jedem Falle tatsächlich geschehen müsse, was Gott ernstlich beabsichtige. "It cannot be supposed that God intends what is never accomplished."[1295] Die Synergisten streichen vermittelst der gratia *resistibilis* die *sola* gratia, indem sie behaupten, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnadenwirkung abhänge, sondern auch vom rechten menschlichen Verhalten der Gnade gegenüber, vom rechten Gebrauch der Freiheit, die dem Menschen der göttlichen Gnadenwirkung gegenüber gelassen ist usw.[1296]

7. Transitive und intransitive Bekehrung. Wenn wir von conversio transitiva (Gott bekehrt den Menschen) und conversio intransitiva (der Mensch bekehrt sich) reden, so ist festzuhalten, daß es sich dabei nicht um zwei sachlich und zeitlich verschiedene Vorgänge, sondern um ein und denselben Vorgang handelt, der nur verschieden betrachtet wird. Der Mensch bekehrt sich, indem Gott ihn bekehrt. Nicht steht es so, daß erst Gott den Menschen bekehrt, und dann hinterher durch einen zweiten Akt der Mensch sich selbst bekehrt. Wenn es Jer. 31, 18 heißt: הֲשִׁבֵנִי וְאָשׁוּבָה, so werden damit nicht zwei Bekehrungen oder auch nur zwei verschiedene Stadien einer Bekehrung gelehrt, sondern nach dem Zusammenhang ist der Sinn der: soll es zu einer Bekehrung bei uns kommen, so mußt du, Gott, der unsere einzige Hilfe ist, sie

1294) Vgl. Note 84 und die Beschreibung der gratia seria, S. 29 ff.

1295) Böhl, Dogmatik, S. 286; Hodge, *Syst. Theol.* II, 323. Vgl. die nähere Darlegung unter gratia universalis, S. 26 ff.

1296) Vgl. Note 90: "The actual final result of the means of grace depends not only on the sufficiency and efficacy of the means themselves, but also upon the conduct of man in regard to the necessary condition of passiveness and submissiveness under the Gospel call." Dieckhoff, „Der missourische Prädestinatianismus", S. 25: „So hängt es von seinem [des Menschen] Verhalten auf Grund der Freiheit, die ihm der nicht unwiderstehlich wirkenden Gnade gegenüber gelassen ist, ab, ob durch die Gnade der Glaube . . . zustande kommt oder nicht." „Kirchenzeitung" vom 1. April 1885: „Insofern jeder durch mutwilliges Widerstreben beides [Bekehrung und Seligkeit] hindern kann, insofern und nur insofern hängt die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gott ab."

bewirken. Auch Worte wie Joh. 6, 44: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater" bringen zum Ausdruck, daß das Kommen zu Christo sich nur durch das Ziehen des Vaters vollzieht. Die intransitive und transitive Bekehrung werden auch durch die Aussage des Apostels Eph. 1, 19: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke" in einen Vorgang zusammengeschlossen. Quenstedt gebraucht zur Darstellung der numerischen Einheit des Vorgangs das Bild: Der Mensch bekehrt sich, wie das Schiff sich wendet, wenn es vom Schiffer oder Winde getrieben wird.[1297] Selbst Baier sagt noch richtig, daß conversio transitiva und intransitiva der Sache nach ein und derselbe Akt sei.[1298] Die Zerlegung der transitiven und intransitiven Bekehrung in zwei sachlich und zeitlich verschiedene Vorgänge geschieht im synergistischen Interesse. Sie hat, wenn nicht bloß eine unbedachte Rede vorliegt, den Zweck, die Bekehrung der Hand Gottes zu entnehmen und in des Menschen Hand zu legen. Nur wenn die intransitive Bekehrung im Sinne von conversio *continuata*, die sich durch das ganze Christenleben hindurchzieht, genommen wird, folgt sie zeitlich der transitiven Bekehrung.

8. **Fortgesetzte Bekehrung** (conversio continuata). Es ist schriftgemäß, von einer fortgesetzten Bekehrung zu reden, das heißt, von einer Bekehrung, die sich durch das ganze Leben der bereits Gläubiggewordenen erstreckt. Als die Jünger JEsu in fleischlichem Stolz die Frage diskutierten, wer von ihnen der Größte im Himmelreich sei, wird ihnen die Mahnung zuteil: „Wenn ihr euch nicht bekehrt (*ἐὰν μὴ στραφῆτε*) und wie die Kinder werdet, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Matth. 18, 3). Die Notwendigkeit der fortgesetzten Bekehrung ist darin begründet, daß auch in den Kindern Gottes noch das böse Fleisch sich findet (*ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία*, Hebr. 12, 1; *τὸ κακὸν παράκειται*, Röm. 7, 21) und deshalb eine fortgehende Abkehr vom Unglauben und dessen bösen Früchten und eine fortgehende gläubige Rückkehr zur freien Gnade Gottes und den guten Früchten derselben stattfinden muß. Die fortgesetzte Bekehrung fällt sachlich mit der „täglichen Buße"

1297) Systema II, 725. Homo dicitur se convertere, ut navis se vertere dicitur, cum a nauta aut vento agitatur, ut Memnonis statua dicitur locuta, cum solis radio tangeretur.

1298) Compendium III, 191: Conversionis vox in Scriptura dupliciter accipitur, quatenus nunc Deus hominem, nunc homo seipsum convertere dicitur, *etsi quoad rem una et eadem sit actio*.

zusammen.[1299] Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Schrift zwischen der fortgesetzten Bekehrung, die sich durch das ganze Christenleben erstreckt, und der Bekehrung, durch welche ein Mensch ein Christ wird, scharf scheidet. Die Schrift nennt die, welche vom Unglauben zum Glauben gekommen sind, Bekehrte und weist auf ihre Bekehrung als auf eine abgeschlossene und rückwärts liegende Tatsache hin, 1 Petr. 2, 25: „Ihr waret (ἦτε) wie die irrenden Schafe, nun aber seid ihr bekehret (ἐπεστράφητε νῦν) zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen"; ebenso V. 10: *οἵ ποτὲ οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.* Schriftgemäß sagt daher Chemnitz bei dem Kolloquium zu Herzberg: „Ich kann durch Gottes Gnade sagen, daß ich bekehrt und wiedergeboren bin, obwohl die Bekehrung und Erneuerung in mir nur angefangen ist und wächst durch dieses ganze Leben."[1300] Mit der ersten Entstehung des Glaubens oder den initia fidei oder der scintillula fidei ist die Bekehrung vollendet, durch welche der Mensch ein Christ wird. Spätere Dogmatiker, wie Quenstedt und Calov, unterscheiden zwischen conversio *prima* und *secunda.* Unter conversio prima verstehen sie die erste Entstehung des Glaubens, wobei der Mensch sich mere passive verhält, unter conversio secunda die fortgesetzte Bekehrung, in welcher dem Menschen allerdings eine Mitwirkung zu guten Werken zukommt. Diese Unterscheidung war gegen Musäus und die Helmstedter gerichtet, die die fortgesetzte Bekehrung in die erste Bekehrung mengten, um aus der ersten Bekehrung das mere passive zu beseitigen.[1301]

9. Wiederholte Bekehrung (conversio reiterata). Die Schrift lehrt klar, daß wahrhaft Bekehrte aus dem Stande der Bekehrung fallen können, oder was dasselbe ist: Gläubige können den Glauben verlieren. Die Schrift lehrt dies in Wort[1302] und Beispiel.[1303]

1299) Natürlich auch mit der *continuata* regeneratio, resuscitatio, illuminatio. Vgl. den Abschnitt „Synonyma der Bekehrung".

1300) L. u. W. 1882, S. 440.

1301) Calov weist (Syst. loc. theol. X, 113 sqq.) ausführlich nach, daß die Helmstedter sich für dieses Verfahren mit Unrecht auf die Konkordienformel und Chemnitz beriefen.

1302) Luk. 8, 13: *πρὸς καιρὸν πιστεύουσι καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.* Und zwar glauben sie *ea* quidem fide, quae ex semine verbi adeoque supernaturali ac divina virtute verbo divinitus coniuncta nascitur adeoque non humana, sed *divina* fides est. (Baier, III, 171.)

1303) 1 Tim. 1, 19. 20: Hymenäus und Alexander *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν.* David, Petrus. Luther über Petrus' Fall: St. L. IX, 1598. Über den zweifachen Gebrauch des Ausdrucks *vera* fides: Baier, ed. Walther, III, 171, nota a.

Dies ist namentlich gegen die Calvinisten festzuhalten, die entschieden behaupten, daß die Gläubigen auch bei den schwersten Sündenfällen nur die Betätigung des Glaubens (exercitium fidei), nicht den Glauben selbst verlieren.[1304] Das lutherische Bekenntnis verwirft diese calvinistische Position mit Recht als unwahr und seelengefährlich.[1305] — Andererseits ist als klare Schriftlehre anzuerkennen, daß die aus dem Glauben Gefallenen wieder bekehrt werden können. Auch dies lehrt die Schrift in Wort und Beispiel.[1306]

1304) Canones Synodi Dordrechtanae, c. 5, art. 5. 6 (Niemeyer, p. 716): Talibus enormibus peccatis [wie die des David, Petrus und anderer Heiligen] Deum valde offendunt, reatum mortis incurrunt, Spiritum Sanctum contristant, fidei *exercitium* interrumpunt, conscientiam gravissime vulnerant, *sensum* gratiae nonnunquam ad tempus amittunt: donec per seriam resipiscentiam in viam revertentibus paternus Dei vultus rursum affulgeat. Deus enim, qui dives est misericordia, ex immutabili electionis proposito Spiritum Sanctum *etiam in tristibus lapsibus* a suis non prorsus aufert, nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia *adoptionis ac iustificationis* statu excidant. — *Confession of Faith* der Presbyterianer, chap. XVI: "They whom God hath accepted in His Beloved, effectually called and sanctified by His Spirit, can neither *totally* nor finally fall away from the state of grace."

1305) Schmalk. Art., S. 319: „Ob etliche Rottengeister kommen würden, wie vielleicht etliche bereit da fürhanden sind und zur Zeit der Aufruhr mir selbst für Augen kamen, die da halten, daß alle die, so einmal den Geist der Vergebung der Sünden empfangen hätten oder gläubig worden wären, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben, und schadet' ihnen solche Sünde nicht, und schrien also: Tu, was du willst, gläubest du, so ist's alles nichts, der Glaube vertilget alle Sünde usw. Sagen dazu: Wo jemand nach dem Glauben und Geist sündiget, so habe er den Geist und Glauben nie recht gehabt. Solcher unsinnigen Menschen habe ich viel für mir gehabt und sorge, daß noch in etlichen solcher Teufel stecke. Darum so ist vonnöten zu wissen und zu lehren, daß, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büßen und streiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, daß alsdann der Glaube und Geist ist weg gewest. Denn der Heilige Geist läßt die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuert und wehret, daß sie nicht muß tun, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so ist der Heilige Geist und Glaube nicht dabei; denn es heißt, wie St. Johannes sagt: ‚Wer aus Gott geboren ist, der sündiget nicht und kann nicht sündigen.' Und ist doch auch die Wahrheit (wie derselbige St. Johannes schreibet): ‚So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, so lügen wir, und Gottes Wahrheit ist nicht in uns.'" Schon in der Augustana hieß es im 12. Artikel, Von der Buße: „Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen."

1306) Auch Hesek. 18 und 33 ist von der wiederholten Bekehrung die Rede, nämlich von der Bekehrung solcher Gottlosen, die vor ihrem Abfall zu Gottes Volk gehörten, Hesek. 18, 31; 33, 11. — David, 2 Sam. 12, 13; Ps. 51.

Die conversio reiterata ist gegen die Novatianer festzuhalten, wie das lutherische Bekenntnis erinnert.[1307] Freilich ist zuzugeben, daß es einen Grad der Verstockung gibt, wo keine Bekehrung mehr erfolgt. Das ist die Sünde wider den Heiligen Geist (Matth. 12, 31) oder die Sünde zum Tode (1 Joh. 5, 16). Aber die Erkenntnis, daß dieser Grad der Verstockung bei einer bestimmten Person eingetreten sei, wird selten eine allgemeine sein, sondern in der Regel nur bei dem einen oder andern in der Gemeinde sich finden. Darauf deutet die Zurückhaltung, die in den Worten 1 Joh. 5, 16 sich findet: „Es ist eine Sünde zum Tode; dafür sage ich nicht, daß jemand bitte." Wir werden uns im allgemeinen auf eine Warnung vor der Sünde wider den Heiligen Geist zu beschränken haben, wie auch Christus Matth. 12 die Pharisäer vor dieser Sünde warnt. Für die Kirche gilt als Regel, daß wir allen Personen, die noch in diesem Leben sind, das *μετανοεῖτε* zurufen und die Absolution denen, die sie begehren, nicht verweigern.[1308] Hiermit ist auch das Nötige über die Streitigkeiten gesagt, die Ende des 17. Jahrhunderts über einen von Gott gesetzten „Gnadentermin" (terminus gratiae peremtorius) entstanden.[1309] Für die kirchliche

---

Manasse, 2 Chron. 33, 11 ff. — Luk. 15. Petrus, Luk. 22, 61. 62. 32. — Auch Gal. 4, 19 bezieht sich das *πάλιν ὠδίνω* auf die wiederholte Bekehrung, nämlich auf erneute Hervorbringung des Glaubens an das Evangelium. Die Galater waren vom Evangelium auf das Gesetz gefallen, Gal. 1, 6 ff. Vgl. Luther z. St. IX, 561 ff. „Die Zeugung ins christliche Dasein" (Zöckler) geschieht durch den Glauben an das Evangelium.

1307) Im 12. Artikel der Augustana „werden auch verdammet die Novatiani, welche die Absolution denen, so nach der Taufe gesündigt hatten, weigerten". Vgl. über die Novatianer Adolf Harnack, RE.2 X, 652—670. Gerhard (Loci, L. de poenitentia, § 14 sqq.) bietet reiches historisches Material und dann die dogmatische Beurteilung des Novatianismus durch Besprechung der Schriftstellen, auf welche sich die Novatianer beriefen (Hebr. 6, 4 ff.). Abweisung des Novatianismus durch die alte Kirche, Schmid-Hauck, Dogmengesch., S. 202 f.; ausführlicheres Material hierüber bei Gerhard, l. c.

1308) Augsb. Konf., Art. 12, S. 41. Hesek. 18, 20—32 usw.

1309) Gewöhnlich „Terministische Streitigkeiten" genannt. Sie wurden veranlaßt durch J. G. Böses († 1700) Schrift: „Terminus peremtorius salutis humanae, das ist, die von Gott in seinem geheimen Rat gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehret, kann selig werden; nach deren Verfließung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird." Frankfurt, 1698. Literatur und Verlauf des Streites bei Walch, Bibl. Theol. II, 783 sqq.; Religionsstreitigkeiten innerhalb d. luth. K. II, 851 ff. Unter den neueren Darstellungen in den Enzyklopädien bringt sachliches Material bei Meusel unter „Terminismus".

Praxis genügt die Beachtung der Worte der Konkordienformel (715, 56): „Also weiß auch Gott ohne allen Zweifel und hat einem jeden Zeit und Stunde seines Berufs, Bekehrung" (der lateinische Text fügt hinzu: und seiner Wiederbekehrung, quando lapsum rursus erigere velit) „bestimmt; weil aber uns solches nicht geoffenbaret, haben wir Befehl, daß wir immer mit dem Wort anhalten, die Zeit aber und Stunde Gott befehlen sollen." — Als eine überaus verderbliche Verkehrung der Schriftlehre von der conversio reiterata ist die römische Lehre von der Buße zu bezeichnen. Nach dieser Lehre gibt es für die Gefallenen keine Rückkehr in die Taufgnade, sondern nur eine Anklammerung an das „zweite Brett" (secunda tabula), nämlich an die römische Buße, die drei Menschenwerke in sich faßt: die contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis.[1310] Daß diese drei Bußakte als Menschenwerke gedacht sind, die Vergebung verdienen helfen, geht klar daraus hervor, daß der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen ausdrücklich von der römischen Buße ausgeschlossen und mit dem Bann belegt wird.[1311] „Hierdurch wird" — sagt Chemnitz — „vor der ganzen Welt offenbar, was für eine Kirche die papistische Gemeinschaft ist. Zu beständigem Gedächtnis sei es der wahren Kirche Gottes bekannt, daß das Tridentinische Konzil in der Buße eine Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Sünden verheißt ohne den Glauben, der aus dem Evangelium entsteht und durch den der Mensch glaubt, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben sind."[1312] Auf Bellarmins Einwurf, daß nach römischer Lehre die menschlichen Bußwerke (die Zerknirschung des Her-

---

1310) Trid., sess. 14, poenit., c. 3: Sunt quasi materia huius sacramenti [nämlich der Buße] ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui, quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae *partes* dicuntur. Die christlichen partes poenitentiae, nämlich die Gewissensschrecken ob der erkannten Sünde und der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen, werden can. 4 mit dem Fluch belegt. Ebenso werden can. 2 verflucht, welche die römische Buße nicht secundam post naufragium tabulam nennen wollen.

1311) A. a. O., canon 4: Si quis ... dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis, sibi per Christum remissa peccata, anathema sit.

1312) Examen Conc. Trid., De partibus et fructu poenitentiae, p. m. 379.

zens, die Aufzählung der Sünden, die vom Priester auferlegte Genugtuung) ihren eigentlichen Wert doch erst durch Christi Verdienst oder durch die Absolution erhielten, erwidert Gerhard, daß auf diese Weise Dinge einander untergeordnet oder miteinander verbunden werden, die die Schrift einander entgegensetzt. Die Schrift schreibt die Vergebung der Sünden der Gnade Gottes und dem Glauben in der Weise zu, daß dabei alle Menschenwerke ausgeschlossen sind, Röm. 11, 6; 4, 5. (L. de poenit., § 20.)

Die Einwürfe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung.

Gegen die Schriftlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung ist auch innerhalb der christlichen Kirche eine ganze Reihe von Einwänden erhoben worden. Die dabei verwendeten Gründe lassen sich in zwei Klassen einteilen, in angebliche und wirkliche Gründe. Angebliche Gründe nennen wir die, welche vorgebracht werden, nachdem man sich aus andern Gründen bereits gegen die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes entschieden hat. Sie werden als Gründe angeführt und passieren auch als Gründe, weil es nach dem Sündenfall, wie mit andern Dingen, so auch mit der menschlichen Logik, schlecht bestellt ist. Nach dem Sündenfall steht es so, daß der Mensch nur zu oft das denkt, was sein von der Wahrheit abgewendeter Wille vorschreibt. Die Apologie drückt diese Sachlage bekanntlich so aus: „Die angeborne böse Lust“ — damit ist das ganze erbsündliche Verderben bezeichnet — „ist so gewaltig, daß die Menschen öfter derselbigen folgen denn der Vernunft.“[1313] „Wirkliche Gründe“ nennen wir die, welche das eigentliche Motiv für die Bekämpfung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung bilden.

Die angeblichen Gründe gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung.

Die angeblichen Gründe treten bei den folgenden Einwänden zutage:

Erster Einwand: Der Glaube werde in der Schrift vom Menschen gefordert, oder die Schrift gebrauche in bezug auf die Entstehung des Glaubens Imperativ- und Konditionalsätze, wie Mark. 1, 16: „Glaubet (πιστεύετε) an das Evangelium“; Apost. 16, 31: „Glaube (πίστευσον) an den HErrn JEsum

1313) Apol. 218, 71: Tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines quam recto iudicio.

Christum"; Röm. 10, 9: „Wenn du in deinem Herzen glaubst (ἐὰν πιστεύσῃς), wirst du selig." Aus diesen Imperativ- und Konditionalsätzen gehe hervor, daß die Bekehrung nicht allein durch Gottes Gnadenwirkung, sondern auch durch menschliche Mitwirkung, ein Sichschicken zur Gnade oder rechtes Verhalten gegen die Gnade, zustande komme.[1314] — Dieser Grund bricht sofort unter seinem eigenen Gewicht zusammen, weil er zu viel beweist. Die Imperativ- und Konditionalsätze lauten ja auf den Glauben schlechthin oder auf das Ganze des Glaubens: „Glaubet an das Evangelium", nicht auf eine Mitwirkung zum Glauben: „Wirket mit zum Glauben an das Evangelium." Wenn daher die Imperative usw. etwas für die Fähigkeit des Menschen, zur Entstehung des Glaubens tätig zu sein, beweisen würden, so würden sie beweisen, daß der Glaube ganz ein Produkt des Menschen sei oder ganz in der Fähigkeit des Menschen stehe. Das aber wollen die, welche aus der Befehlsform auf eine Tätigkeit des Menschen zum Zustandekommen der Bekehrung schließen, selbst nicht. Luther sagt daher etwas derb gegen Erasmus: „Es ist eine Art Stumpfsinn oder Schläfrigkeit (stupor quidam vel lethargia quaedam), daß man glaubt, durch jene Worte: ‚Bekehret euch', ‚Wenn du dich bekehrest' und ähnliche werde die Kraft des freien Willens bestätigt." Luther ruft aus: „Wie kommt es, daß ihr Theologen so narret (ineptiatis), gleich als wäret ihr zwiefältig Kinder, daß ihr alsbald, wenn ihr ein Wort in Befehlsform findet, daraus die Wirklichkeit schließt?"[1315] Auf ebenso schwachen Füßen steht das hier so beharrlich herbeigezogene Hilfsargument, daß die Aufforderungen zum Glauben an das Evangelium vergeblich wären, ja ein Spott von seiten Gottes in sich schließen würden, wenn im Menschen gar kein Vermögen wäre, diesen Aufforderungen nachzukommen. Nach der Schrift sind weder die Imperative gesetz-

1314) So Erasmus gegen Luther (Erasmus' „Diatribe", St. L. XVIII, 1621). So auch Luthardt (Dogmatik, S. 284), die „Lutherische Kirchenzeitung" (26, Nr. 10: „‚Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern', ermahnt der Apostel Phil. 2, 12. Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist; denn wörtlich übersetzt, heißt es sogar: Bewerkstelligt oder bringt zustande eure Seligkeit"). Keyser (*Election and Conversion*, 1914, S. 44): "Christ began to preach to unregenerated men by saying, 'Repent ye and believe the Gospel.' Why *command* them to do what they were utterly unable to do? . . . Why *bid* a man believe when he couldn't?"

1315) Opera v. a. VII, 216. 210. St. L. XVIII, 1783 ff.

lichen Inhalts (admonitiones legales) noch die Imperative evangelischen Inhalts (admonitiones evangelicae) vergeblich oder ohne Nutzen, wiewohl der Mensch weder jenen noch diesen Folge leisten kann. Durch die gesetzlichen Aufforderungen kommt die Erkenntnis der Sünde, *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, Röm. 3, 20; durch die evangelischen Aufforderungen wird der Glaube an die dargebotene Vergebung der Sünden erzeugt, *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*, Röm. 10, 17. Als Analogon führen die alten Lehrer an: die Auferweckung des Lazarus durch Christi Aufforderung: „Lazare, komm heraus!" (Joh. 11, 43) sowie die Heilung des Lahmen durch Petrus' Befehlswort: „Stehe auf und wandle" (Apost. 3, 6)! Ja, die Schrift verbietet es uns ausdrücklich, aus der Aufforderung zum Glauben auf eine menschliche Fähigkeit, der Aufforderung nachzukommen, zu schließen. Derselbe Christus, welcher die Menschen auffordert: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!" (Matth. 11, 28), belehrt uns dahin: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater" (Joh. 6, 44).

Zweiter Einwand: Ohne die Annahme einer Mitwirkung oder eines Entgegenkommens auf seiten des Menschen durch eine facultas se applicandi ad gratiam, durch ein „verschiedenes" oder „richtiges Verhalten" gegen die göttliche Gnade usw. werde die Bekehrung zu einem Zwang (coactio). Auch von diesem so allgemein und beharrlich verwendeten Argument kann nicht gesagt werden, daß ihm irgendein vernünftiger Sinn eigen sei. Es ist für einen Zwang in der Bekehrung gar keine Möglichkeit vorhanden, weil die Bekehrung gerade darin besteht, daß Gott in der Bekehrung und durch dieselbe aus Nichtwollenden Wollende macht. Phil. 2, 13: „Gott ist's, der in euch wirket das Wollen (*τὸ θέλειν*)." So lehrt denn auch die Konkordienformel, daß „Gott in der Bekehrung aus Widerspenstigen und Unwilligen durch das Ziehen des Heiligen Geistes Willige mache" (609, 88). In den synergistischen Streitigkeiten vor der Konkordienformel pflegten die Lutheraner den Philippisten gegenüber so zu reden: Gott zieht den Menschen nicht am Halse oder an den Haaren, sondern am Herzen und Willen zu sich.[1316]

1316) Vgl. Merendorf und Alvensleben, bei Schlüsselburg, Catalogus V, 681. Bei dem Kolloquium zu Herzberg 1578 sagte Andreä auf den Vorwurf, daß die Konkordienformel eine Zwangsbekehrung lehre: „In der Bekehrung tut der Heilige Geist dies, daß aus einem Nichtwollenden ein Wollender und aus einem

Dritter Einwand: Gott gebe allerdings die Kraft zum Glauben, aber nicht den Akt des Glaubens. Dies Argument wird in mannigfacher Formulierung vorgelegt. Zum Beispiel auch so: Gott wirke nur die Bekehrungsmöglichkeit, aber nicht die Bekehrung selbst. Daß die Möglichkeit der Bekehrung zur Wirklichkeit werde, stehe beim Menschen selbst, nämlich in seiner „Selbstbestimmung" oder „Selbstentscheidung" für oder wider die Gnade.[1317] Man hat sich für diese „Beschränkung" der Gnade Gottes auch auf die Konkordienformel berufen, weil sie von einer Wirkung des Heiligen Geistes rede, durch welche der Mensch die angebotene Gnade „annehmen könne" (*potest* oblatam gratiam accipere), 608, 83.[1318] — Aber die Schrift lehrt klar, daß Gott nicht bloß die Kraft zum Glauben, sondern auch den Akt des Glaubens, das *πιστεύειν*, gibt. Phil. 1, 29: „Euch ist gegeben um Christi willen, daß ihr . . . an ihn glaubet" (*τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν*), nicht bloß, daß ihr an ihn glauben könnt. Ebenso Eph. 1, 19. 20: „Wir glauben (*πιστεύοντες*)" — nicht bloß: wir können glauben — „nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke." Und was die Konkordienformel betrifft, so redet sie allerdings von einem Annehmenkönnen der angebotenen Gnade. Aber dieses Annehmenkönnen ist ihr nicht ein Vorstadium der Bekehrung, sondern die Bekehrung selbst. Dahin lauten die Worte der Konkordienformel: „Die Bekehrung (conversio enim hominis) ist eine solche Veränderung durch des Heiligen Geistes Wirkung in des Menschen Verstande, Willen und Herzen, daß der Mensch durch solche Wirkung des Heiligen

---

Feind ein Gehorsamer wird", und vorher bei demselben Kolloquium Chemnitz: „Das alles ist in der Konkordienformel unterschiedlich dargelegt, daß in der Bekehrung der Heilige Geist dies im Willen wirke, daß er aus einem nichtwollenden und widerstrebenden ein wollender, beistimmender und gehorsamer Wille werde." (Protokoll oder Acta des Colloquii zu Herzberg; L. u. W. 1882, 444. 440.) Bei Luther kehrt der Ausdruck wieder, daß Gott den Menschen nicht so zu sich bekehrt, wie „der Henker einen Dieb an den Galgen zeucht", sondern in der Weise, daß er durch das Evangelium „das Herz erweicht". (St. L. VII, 2287 ff.)

1317) So Luthardt nicht nur in seiner Monographie „Die Lehre vom freien Willen", S. 276, sondern auch in seinem letzten dogmatischen Werk, „Die christl. Glaubenslehre", 1898, S. 442: „Die bestimmende Einwirkung [Gottes] tritt nicht an die Stelle der Selbstbestimmung; sie tritt vielmehr nur an die Grenze der Selbstbestimmung; diese selbst wird dem Menschen nicht genommen oder erspart, aber sie wird ihm möglich gemacht." Sachlich dasselbe sagt Seeberg, RE.3 II, 544.

1318) So Luthardt, „Die Lehre vom freien Willen", S. 276 f.

Geistes könne die angebotene Gnade annehmen." Nach der Konkordienformel ist also die Bekehrung eines Menschen geschehen, wenn der Mensch innerlich so weit umgewandelt ist, daß er die angebotene Gnade annehmen kann. Und diese Aussage der Konkordienformel ist schriftgemäß, weil nach der Schrift der Zustand des natürlichen oder unbekehrten Menschen darin besteht, daß er das Evangelium nicht annehmen kann, sondern es als eine Torheit abweist (1 Kor. 2, 14). Ist daher der Mensch innerlich dahin verändert, daß er das Evangelium glauben kann, so ist er ein neuer oder bekehrter Mensch.[1319] Auch die späteren lutherischen Lehrer haben gegen Latermann und Genossen noch sehr nachdrücklich festgehalten, daß der Heilige Geist nicht nur die Fähigkeit zum Glauben, sondern auch den Akt des Glaubens wirke.[1320]

Vierter Einwand: Würde der Heilige Geist allein den Glauben wirken, so würde in der Bekehrung nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist glauben. So begründete sogar Kahnis, dem man seinerzeit besondere logische Schärfe zuschrieb, seinen Synergismus mit dem Satz: „Der Mensch, nicht der Heilige Geist, ist das Subjekt, welches glaubt." [1321] Aber auch von diesem Einwurf kann man nicht sagen, daß er einen Sinn habe. Es fehlt jede vernünftige Gedankenverbindung zwischen den Sätzen: Der Heilige Geist ist diese causa *efficiens* des Glaubens im Menschen, also ist der Heilige Geist

---

1319) Daß man auch in einem schriftgemäßen Sinn von einer „Möglichkeit" der Bekehrung reden könne, ist ausführlich dargelegt in „Zur Einigung der amerikanisch-lutherischen Kirche"[2], S. 86 ff. Die Schrift (Jes. 55, 6; 5, 4), die Konkordienformel (710, 29) und die alten lutherischen Theologen (z. B. Lukas Osiander zu Jes. 55, 7) reden von einer Möglichkeit der Bekehrung oder Gelegenheit zur Bekehrung, wenn Menschen unter dem Schall des Evangeliums leben und somit der Heilige Geist zu ihrer Bekehrung nicht bloß scheinbar, sondern tatsächlich und ernstlich wirksam ist. Die Bekehrungsmöglichkeit in diesem Sinne ist nur ein anderer Ausdruck für die gratia universalis, seria et efficax und gegen Calvin (vgl. Instit. III, 24, 8. 12) festzuhalten. Der Synergismus faßt den Ausdruck „Möglichkeit" der Bekehrung beschränkend, in dem Sinne: Gott macht die Bekehrung nur möglich, nicht wirklich. Er schreibt dem Menschen ein subjektives Können in bezug auf die Annahme der Gnade vor seiner Bekehrung zu.

1320) Die Straßburger Fakultät (bei Calov X, 50): „Verleiht Gott nicht von seiner Seite, daß wir wollen? daß wir glauben? Verleiht er nur, daß wir wollen können? daß wir uns bekehren können? daß wir glauben können?"

1321) Dogmatik[2] II, 251. Ebenso kürzlich Keyser (*Election and Conversion,* p. 38): "God will not force any man to accept Christ by faith; nor will God do man's believing for him."

das Subjekt des Glaubens. Um ein Beispiel anzuführen: Zugestandenermaßen wirkt und erhält Gott allein in jedem Menschen das natürliche Leben. Apost. 17, 25. 28: „Gott gibt jedermann Leben und Odem allenthalben"; „in ihm leben, weben und sind wir". Dennoch kommt niemand außerhalb des Zötus der Pantheisten auf den Gedanken, daß nicht der Mensch selbst, sondern nur Gott in dem Menschen lebe.[1322]

Fünfter Einwand: Wenn der Grund für die Nichtbekehrung im Menschen liege, wie aus Matth. 23, 37 („Ihr habt nicht gewollt") hervorgehe und von der „lutherischen Orthodoxie" zugestanden werde, so folge daraus, daß auch die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch vom Menschen selbst abhänge, von seinem rechten Verhalten, seiner Selbstbestimmung, der Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw. Dies Argument ist den Bekämpfern der sola gratia in alter und neuer Zeit ganz geläufig. Luthardt z. B. meint, aus der Schrift bewiesen zu haben, daß der Mensch sich dem Evangelium gegenüber nicht bloß abweisend, sondern auch annehmend verhalten könne, wenn er Matth. 23, 37 zitiert: „Ihr habt nicht gewollt."[1323] Bei Kahnis steigert sich an diesem Punkt die Selbsttäuschung bis zu dem Grade, daß er es „unwidersprechliche Logik" nennt, wenn man aus der Fähigkeit des Menschen, das Heil zu verschmähen, eine menschliche Mitwirkung beim Ergreifen des Heils folgere.[1324] Mit Bedauern berichtet er von den Theologen der Konkordienformel: „Indes konnte sich die lutherische Richtung nicht überzeugen, daß, wer den Grund der Verwerfung der angebotenen Gnade im Menschen suche, eine Zustimmung desselben bei der Aneignung der Gnade" (gemeint ist eine menschliche

---

1322) Carpzov (Isag., p. 1245): Non Deus, sed homo poenitet et credit, ita tamen, ut Deus unice vires et potentiam poenitenti et credenti donet et *in actum deducat*, homo tamen nihilominus *formaliter* poeniteat et credat; das heißt: Der Mensch ist das Subjekt der Reue und des Glaubens, wiewohl Gott nicht nur die Kräfte, sondern auch den Akt der Reue und des Glaubens gibt.

1323) Dogmatik, S. 284. Ebenso die „Kirchenzeitung" von Columbus 1893, S. 313: „Da [Matth. 23, 37] sagt Christus selbst, daß sein gnädiger Wille, die Juden zum Glauben an ihn und damit zur Seligkeit zu bringen, durch ihr mutwilliges Widerstreben verhindert und vereitelt worden ist. Daraus folgt mit Notwendigkeit . . ., daß die Bekehrung und Seligkeit der Juden nicht in jeder Hinsicht lediglich von seinem gnädigen Willen abhing."

1324) Dogmatik[2] II, 183 f.

Fähigkeit zur Annahme der Gnade) „einschließe." Die „orthodoxen" Lutheraner schreiben allerdings über diesen angeblich notwendigen Schluß das Non sequitur.[1325] Und sie waren sich der Gründe für die Abweisung dieses Schlusses klar bewußt. Erstens hielten sie dafür, daß bei dieser Frage die Heilige Schrift die entscheidende Stimme habe. Die Schrift aber schreibe dem Menschen nur die Fähigkeit zum Nichtwollen zu, die Fähigkeit zum Wollen spreche sie ihm ausdrücklich ab.[1326] Zweitens hielten sie dafür, daß der Schluß vom Nichtwollen auf das Wollen schlechte Logik sei, weil Wollen und Nichtwollen aus verschiedenen Prinzipien fließe. Das Prinzip des Nichtwollens sei von Natur im Menschen nach 1 Kor. 2, 14, während das Wollen erst von Gott im Menschen gewirkt werde: Gott ist's, der in euch wirket τὸ θέλειν nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13).[1327] Ebenso weisen sie den Schluß in der Formelierung zurück, wenn gesagt wird: weil der Mensch durch böswilliges Widerstreben seine Bekehrung verhindern könne, so müsse auch die Unterlassung des böswilligen Widerstrebens in seiner Macht stehen. Die „lutherische Orthodoxie" betont immer wieder, daß der Mensch freilich durchaus geschickt sei, das mutwillige Widerstreben zu leisten und dadurch seine Bekehrung zu verhindern. Aber die Unterlassung oder das Aufhören des mutwilligen Widerstrebens stehe nicht in der Fähigkeit des Menschen, sondern sei lediglich eine Wirkung des Heiligen Geistes.[1328] Drittens erklären die Lutheraner es überhaupt für

---

1325) Straßburger Fakultät (bei Calov X, 54): Non sequitur, si *nolle* sit in potestate et arbitrio hominis, etiam *velle* esse in eiusdem facultate.

1326) Quenstedt zu Matth. 23, 37 (I, 1115): Non valet argumentum: Possunt irregeniti *nolle* venire, renuere obsequi Deo vocanti, Spiritui Sancto ad salutaria invitanti resistere, ergo pariter possunt *velle* venire, Deum vocantem sequi, Spiritus Sancti admonitionibus locum relinquere (Raum geben).

1327) Quenstedt l. c.: Illud prius est morbi et imperfectionis illisque hominibus in statu *naturae lapsae* proprium, hoc vero est *restaurationis per gratiam.*

1328) Konkordienformel (593, 20. 21): Der Mensch „fähret immer fort in seiner Sicherheit, auch wissentlich und willig (etiam *sciens volensque,* § 18: pro insita sua rebelli et contumaci natura Deo et voluntati eius *hostiliter* repugnat), . . . ehe er durch den Heiligen Geist erleuchtet, bekehret und wiedergeboren wird". — Andreä beim Kolloquium zu Herzberg: „Den Wiedergebornen wird Schwachheit, den Unwiedergebornen aber Bosheit, ja Feindschaft zugeschrieben. Und diese" (die Bosheit und Feindschaft) „wird durch

einen sachlichen und logischen Fehler, von einem Menschen, in dem sich bereits eine Fähigkeit und Neigung für die Gnade findet, so zu reden, als ob ein solcher Mensch noch unbekehrt sei. Ein Mensch, der die Gnade wolle, sei für die Gnade bereits entschieden und bekehrt,[1329] weil der unbekehrte Mensch sich nie wollend, sondern immer nur abweisend gegen das Evangelium verhalte. Man wird zugestehen müssen, daß die Vertreter der „lutherischen Richtung" Schrift und Logik auf ihrer Seite haben, wenn sie den Schluß von der capacitas nolendi auf die capacitas volendi als durchaus ungehörig abweisen.

Sechster Einwand: Wenn dem Menschen nicht eine Mitwirkung zur Bekehrung zugestanden werde, so höre die Bekehrung auf, ein „moralischer" Vorgang zu sein. — Der Ausdruck „moralisch" ist mehrdeutig. Moralisch kann erstlich bezeichnen: dem Menschen als einem moralischen, mit Verstand und Willen begabten Wesen angepaßt. In diesem Sinne ist die Bekehrung ein moralischer Vorgang zu nennen, weil Gott in der Bekehrung durch das Wort und den Heiligen Geist auf den Verstand und Willen des Menschen einwirkt, also im Menschen eine andere Weise der Wirksamkeit hat als in unvernünftigen Kreaturen oder in einem Stein oder Block. Dies stellt auch die Konkordienformel sehr sorgfältig heraus.[1330] Sodann wird der Ausdruck „moralisch" in dem Sinne gebraucht, daß er eine menschliche Leistung oder „sittliche Tat" bezeichnet.[1331] Wer in diesem Sinne die Bekehrung zu Gott einen „moralischen Vorgang" nennt, operiert mit einem non-

---

den Geist in der Bekehrung getötet, und die Schwachheit bleibt." (L. u. W. 1882, S. 444.) — Straßburger Fakultät (bei Calov, Syst. X, 54): Neque illa non-repugnantia malitiosa est actus voluntatis et potestatis humanae, sed effectus vincentis eousque gratiae divinae et secundum magnitudinem et mensuram suam reprimentis carnis vitiosos motus et insultus. Semperque determinatio voluntatis nostrae in primo conversionis actu non potestati et cooperationi hominis, sed Spiritui Sancto per verbum, in voluntatem passive se habentem operanti ab orthodoxis adscripta fuit.

1329) Konkordienf. 608, 85. 83. Daher darf nach der Konkordienformel jeder, der ein Fünklein Wollen, Neigung, Sehnsucht usw. in bezug auf die Gnade Gottes in Christo bei sich findet, überzeugt sein, daß er bereits bekehrt und ein liebes Kind Gottes ist. Konkordienf. 591, 14.

1330) 603, 61. 62. 59. 89. 81.

1331) Seeberg, RE.[3] II, 544: Der Mensch bekehrt sich „durch persönliche Selbstsetzung". Luthardt, Dogmatik, S. 284: „Buße und Glaube wird vom Menschen gefordert als seine Leistung."

ens, weil die Schrift vom Menschen in bezug auf seine Stellung zum Evangelium sagt: *μωρία αὐτῷ ἐστι καὶ οὐ δύναται γνῶναι* (1 Kor. 2, 14); *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με* (Joh. 6, 44); *νεκρὸς τοῖς παραπτώμασιν* (Eph. 2, 1. 5). Und doch wollen die Synergisten gerade im Sinne der menschlichen Leistung oder sittlichen Tat die Bekehrung einen moralischen oder sittlichen Vorgang nennen. Ohne die Einschiebung dieses „menschlichen Faktors" werde die Bekehrung „unethisch", als mit dem „sittlichen Charakter" des Menschen streitend, aufgefaßt. Aber auch hier fehlt der vernünftige Sinn. Sowenig die Schöpfung des Menschen, die leibliche Geburt des Menschen, die Auferweckung des Menschen vom leiblichen Tode „unethische" Vorgänge sind, obwohl bei diesen Vorgängen eine menschliche Mitwirkung nicht statthat, so wenig ist die Erschaffung des Glaubens im Menschen, seine geistliche Geburt aus Gott und seine Erweckung aus dem geistlichen Tode ein „unethischer" Vorgang, obwohl hierbei jede menschliche Mitwirkung ausgeschlossen ist. Wenn hiergegen eingewendet worden ist, daß man den *geistlichen* Vorgang der Entstehung des Glaubens nicht mit jenen *physischen* Vorgängen parallelisieren dürfe, so ist zu sagen, daß die Schrift gerade *diese* Parallelisierung vornimmt, wenn sie uns über die causa efficiens der Bekehrung oder Wiedergeburt belehrt, Eph. 1, 19. 20: „Wir glauben nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke, die er gewirket hat in Christo, da er ihn *von den Toten auferweckt hat*"; Eph. 2, 10: „Wir sind sein *Werk* (Geschöpf, *ποίημα*), geschaffen in Christo JEsu zu guten Werken"; 2 Kor. 4, 6: „Gott, der da *hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten*, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben"; Joh. 1, 12. 13: „Die an seinen Namen glauben", sind „von Gott *geboren*". Dieselbe Parallelisierung findet sich daher auch in der *Konkordienformel*: „Ja sowenig ein toter Leib sich selbst lebendig machen kann zum leiblichen, irdischen Leben, so wenig mag der Mensch, so durch die Sünde geistlich tot ist, sich selbst zum geistlichen Leben aufrichten, wie geschrieben stehet: ‚Da wir tot waren in Sünden, hat er uns samt Christo lebendig gemacht'" (524, 3), und abermal (609, 87): „Die Bekehrung unsers verderbten Willens, welche anders nichts denn eine Erweckung desselben von dem geistlichen Tode, ist einig und allein Gottes Werk, wie auch die Auferweckung in der leiblichen Auferstehung des Fleisches allein Gott zugeschrieben werden soll."

Siebenter Einwand: Die Bekehrung sei als ein „freier" Vorgang zu denken. Die Helmstedter: Homo *libere* se convertit.[1332] Luthardt: „Der Glaube ist freier Gehorsam."[1333] Der Ausdruck „frei" ist mehrdeutig. Er wird erstlich im Gegensatz zum Zwang gebraucht. In diesem Sinne vollzieht sich die Bekehrung allerdings frei, weil die Bekehrung ja gerade darin besteht, daß sie aus nolentibus gratiam volentes gratiam macht. Aber die alten und neuen Bekämpfer der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung meinen das „frei" anders. Wenn sie sagen, der Glaube sei „freier Gehorsam", oder „der Mensch bekehre sich frei", so wollen sie damit einen neutralen Zustand des Menschen vor der Bekehrung bezeichnen. Die Sachlage ist von ihnen so gedacht: Unter der anregenden Wirkung Gottes (Deo excitante) werde der menschliche Wille vor der Bekehrung in einen Zustand versetzt, in welchem er zwischen Bekehrung und Nichtbekehrung wählen, die Gnade verwerfen oder annehmen, sich gegen oder für die Gnade bestimmen könne. So allgemein in alter und neuer Zeit die Annahme eines solchen neutralen Zustandes vor der Bekehrung ist,[1334] so schriftwidrig und jedes vernünftigen Sinnes bar ist sie. Mit Recht sagen alte lutherische Theologen, daß dieser neutrale Zustand ein non-ens sei und in keinem Menschen sich finde.[1335] Er findet sich nicht im Menschen vor der Bekehrung, weil nach dem Zeugnis der Schrift der natürliche Mensch dem Evangelium nicht neutral, sondern abweisend gegenübersteht, *μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι καὶ οὐ δύναται γνῶναι.*[1336] Er findet sich aber auch nicht im Menschen, wenn der Mensch unter der „vorbereitenden Gnade" steht, und die Gnade ihm angeboten wird. Denn wenn der Mensch, der ja von Natur die Gnade nicht annehmen, wollen oder wählen kann, innerlich so weit umgewandelt ist, daß er die Gnade annehmen, wollen oder wählen kann, so ist er bereits bekehrt. — Daß es im Ver-

---

1332) Latermann und Calixt; bei Quenstedt I, 1106.

1333) Dogmatik, S. 284.

1334) Latermann und Calixt (bei Quenstedt I, 1106): In potestate hominis est, velle se convertere et nolle se convertere. Der *Lutheran Standard* vom 19. August 1882 sagt von dem Menschen, der das Evangelium hört, und dem dadurch die Gnade angeboten wird: "He may accept and surrender if he will, or he may resist if he will."

1335) Quenstedt (II, 726): Talis indifferentia (ad utrumque oppositorum, nach beiden Seiten hin) in nullo homine reperitur.

1336) 1 Kor. 2, 14; 1, 23: *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρίαν.*

hältnis des Menschen Gott und seinem Reiche gegenüber keine Neutralität gibt, erklärt Christus auch mit dem Wort Matth. 12, 30: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" und mit dem andern Wort Luk. 9, 50: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns", wozu Luther bemerkt: „Hier ist keine Mittelstraße, sondern wir sind notwendig entweder unter dem starken Tyrannen, dem Teufel, in seinem Behältnis oder unter dem Erlöser, Christus, im Himmel. . . . Deshalb lebt ein jeglicher Mensch entweder mit Christo wider den Teufel oder mit dem Teufel wider Christum." (St. L. VII, 172.) Wenn es einen neutralen Zustand Gott gegenüber gäbe, so wäre auch dieser Zustand Sünde und Feindschaft wider Gott, da Gott dem Menschen nicht erlaubt, seinem Willen neutral gegenüberzustehen.

Achter Einwand: Der Mensch könne die natürliche Ehrbarkeit (probitas naturalis, iustitia civilis) leisten. — Daß die natürliche Rechtschaffenheit etlichermaßen in der Macht des Menschen stehe, von großem Wert für den Staat oder das bürgerliche Leben sei und von Gott mit leiblichen Gütern belohnt werde, bezeugt auf Grund der Schrift auch reichlich das lutherische Bekenntnis.[1337] Aber die natürliche Ehrbarkeit ist weder eine Vorbereitung auf die Bekehrung noch ein Teil der Bekehrung.[1338] Und wenn jemand seine natürliche Ehrbarkeit vor Gott in die Wagschale werfen will, so tritt der Fall ein, den Christus mit den Worten Matth. 21, 31 beschreibt: „Die Zöllner und Huren mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr." Eine unerläßliche „Vorbereitung" auf die Entstehung des Glaubens an Christum ist die Donneraxt des göttlichen Gesetzes, die nicht nur die offenbaren Sünder, sondern ganz besonders die ehrbaren Leute in einen Haufen schlägt.[1339] Was von der weltlichen Ehrbarkeit zu sagen ist, gilt natürlich auch von weltlicher Bildung, Kultur, Wissenschaft usw. Auch alle diese Faktoren sind und bleiben auf dem natürlichen Gebiet (hemisphaerium inferius) und bilden weder

---

1337) 91, 22 ff.; 110, 9; 218, 70 ff.; 594, 26; 43, 1.

1338) Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*, Joh. 1, 13: *οἳ* (scil. *πιστεύοντες*) *οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός* (allseitige Abweisung der natürlichen Entstehung des Glaubens), *ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*.

1339) Schmalk. Art. 312, 1—3. Luther zu Matth. 21, 31 (St. L. VII, 1090 ff.): „Da fährt eine Seele vom Galgen gen Himmel, da dieweil eine im Tempel verdirbt."

eine Vorbereitung auf die Bekehrung noch einen Teil derselben. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß die seligmachende Weisheit Gottes, das ist, das Evangelium von dem gekreuzigten Christus, über den Horizont der Obersten dieser Welt (*τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Aristokraten des Geistes und der Bildung) hinaus liegt. Und wenn jemand seine wirkliche oder vermeintliche Bildung, sein wirkliches oder vermeintliches Wissen gegen „die Torheit" des Evangeliums geltend macht, so tritt das Gericht ein, das Christus Matth. 11, 25 mit den Worten beschreibt: „Ich preise dich, Vater und HErr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbaret." Auch bei den weltlich Weisen (den *σοφοὶ κατὰ σάρκα*, 1 Kor. 1, 26) sind eine unerläßliche praeparatio auf die Bekehrung die terrores conscientiae, unter welchen das Gebäude des vor Gott Sichweisedünkens, auch „das Weltbild des modernen Menschen", ganz von selbst zusammenbricht. Ludwig Hofacker sagt irgendwo ohne dogmatische termini technici, aber vollkommen richtig und schriftgemäß: „Die Kamele müssen sämtlich durch das Nadelöhr." [1340]

Neunter Einwand: Der natürliche Mensch habe das Vermögen, die Gnadenmittel zu gebrauchen. So erhoben die Anhaltiner bei dem Kolloquium zu Herzberg gegen die Alleinwirksamkeit des Heiligen Geistes den Einwand: „Ihr setzet aber in dem Artikel von der Prädestination: Der Mensch kann Gottes Wort hören und etlichermaßen betrachten." [1341] Diese Tatsache ist un-

---

1340) Sachlich und historisch unrichtig ist, was Kahnis (Dogmatik[2] I, 516 f.) sagt: „Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die schnelle Ausbreitung des Christentums auf dem Boden der klassischen Welt sich nur aus der Vorbereitung derselben auf Christum erklären läßt, die wieder einen Anknüpfungspunkt des Christentums im natürlichen Menschen voraussetzt." Unter dem „Anknüpfungspunkt" versteht Kahnis eine Förderung der Bekehrung durch heidnische Sittlichkeit und Kultur. Gegen Kahnis bemerkte seinerzeit Walther (L. u. W. 1878, S. 262): „Daß es nach der Lehre unserer Kirche mit dieser Vorbereitung auf das Evangelium nichts sei, wird D. Kahnis wohl selbst nicht in Abrede stellen. Man vergleiche nur Konkordienf., Art. II, S. 589 f. Im klassischen Athen erfuhr auch Paulus nichts davon, daß man da vor andern auf Christum vorbereitet war, und wir meinen, auch D. Kahnis erfährt davon nichts in seinem klassischen Leipzig." Andreä beim Kolloquium zu Herzberg: „Wenn Aristoteles das Wort [des Evangeliums] hört und liest und darüber Erwägungen anstellt, so heißt's 1 Kor. 2: ‚Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.'" (L. u. W. 1882, S. 445.)

1341) L. u. W. 1882, S. 447.

bestritten und wird auch im Bekenntnis der lutherischen Kirche sehr nachdrücklich bezeugt: „Dies Wort [Gottes] kann der Mensch, so auch noch nicht zu Gott bekehret und wiedergeboren ist, äußerlich hören und lesen; denn in diesen äußerlichen Dingen, wie oben gesagt, hat der Mensch auch nach dem Fall etlichermaßen einen freien Willen, daß er zur Kirche gehen, der Predigt zuhören oder nicht zuhören mag.“ (601, 53.) Aber wenn der Mensch in seinem Gebrauch der Gnadenmittel eine Leistung seinerseits sieht, durch die er einen Rechtsanspruch auf die göttliche Gnade gewinne, so macht er sich aus dem Gebrauch der Gnadenmittel ein Hindernis seiner Bekehrung. So ernstlich zum Gebrauch der Gnadenmittel zu ermahnen ist, weil Gott nur auf diesem Wege bekehrt,[1342] so ernstlich ist vor der Vorstellung zu warnen, als ob der Gebrauch der Gnadenmittel ein verdienstliches Werk sei und einen menschlichen Beitrag zur Bekehrung darstelle.[1343] Richtig sagen alte Lehrer: „Das äußere Hören des Wortes Gottes hat nicht die Beschaffenheit eines Verdienstes, sondern eines Mittels, wodurch Gott den Glauben in unsern Herzen anzündet.“[1344] Die Konkordienformel rechnet den Gebrauch der Gnadenmittel, welcher in der Macht des unbekehrten Menschen steht, zu den „äußerlichen Dingen“ (externis rebus), in denen der Mensch auch nach dem Fall etlichermaßen einen freien Willen hat. Der natürliche Mensch kann aus natürlichen Beweggründen[1345] „das Evangelium hören und etlichermaßen betrachten, auch davon reden, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen“. (594, 24.) Wer Gottes Wort mit Sehnsucht nach der Gnade Gottes in Christo hört oder liest, ist bereits bekehrt, wie die Konkordienformel zur nötigen

1342) Konkordienformel 600, 48—52; 601, 54—58; 607, 80; 609, 89.

1343) Konkordienformel 601, 55: „Wiewohl nun beides, des Predigers Pflanzen und Begießen und des Zuhörers Laufen und Wollen, umsonst wäre, und keine Bekehrung darauf folgen würde, wo nicht des Heiligen Geistes Kraft und Wirkung dazukäme, welcher durch das gepredigte und gehörte Wort die Herzen erleuchtet und bekehret, daß die Menschen solchem Wort glauben und das Jawort dazu geben.“

1344) Kromayer, Theol. pos.-polem. I, 537: Auditus verbi externus non habet rationem *meriti*, sed *medii*, per quod *Deus* fidem in cordibus nostris accendit. Meritum enim congrui, quod fingunt hic Pontificii, cum scilicet homo facit, quod per naturam facere potest, quod tunc congruum sit, Deum eiusmodi homini dare gratiam, nos cum Scriptura ignoramus.

1345) Kromayer, l. c.: Fieri potest vel pruritu novitatis vel ad faciendum gustum facundiae vel illusionis gratia vel alias ob causas.

Grenzbestimmung zwischen Natur und Gnade darlegt. (591, 14.) Diese Materie wurde schon ausführlicher bei der Lehre vom freien Willen behandelt.

Bei den bisher besprochenen Einwänden war der Synergismus dem Monergismus gegenüber vornehmlich in der Offensive. Er suchte darzutun, daß des Unglücks viel und mancherlei wäre, wenn die Bekehrung und Seligkeit allein durch Gottes Gnadenwirkung zustande käme. Die Imperativ- und Konditionalsätze würden entwertet werden. Es würde eine Zwangsbekehrung resultieren. Es würde folgen, daß in der Bekehrung nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist glaube. Es würde der „ethische" oder „moralische" Charakter der Bekehrung abhanden kommen usw. Aber der Synergismus kämpft auch in der Defensive. Nachdem er einerseits die sola gratia mit vielen Gründen desavouiert hat, behauptet er andererseits auch mit mehreren Gründen, daß er die sola gratia unangetastet lasse, weil er trotz allem festhalte, daß die Bekehrung nicht durch natürliche, sondern durch Gnadenkräfte zustande komme. Diese Behauptung charakterisiert namentlich den Synergismus des 17. Jahrhunderts (Latermann, Hornejus) und den Synergismus der neueren Lutheraner (Thomasius, Luthardt, Dieckhoff, amerikanische Lutheraner). Allein auch hier handelt es sich um eine Selbsttäuschung. Man redet zwar von einer Bekehrung durch Gnadenkräfte, meint aber notwendig natürliche Kräfte.[1346]) Dies geht aus den folgenden Tatsachen hervor:

1. Wenn man vom Menschen sagt, daß er mit geschenkten Gnadenkräften sich für die Gnade selbst bestimme, sich gegen die

---

1346) In neuerer Zeit waren Ausdrücke wie dieser beliebt: die Gnade allein mache die Bekehrung „wirksam möglich", der Mensch mache die Bekehrung nur zur Tatsache. Vgl. Luthardt, Dogmatik, S. 274. 186; Glaubenslehre, S. 441 ff. Thomasius, Dogmatik² III, 1, S. 466 ff. Über Franks Latermannschen Synergismus vgl. L. u. W. 1896, S. 161 ff. Die ganze Materie deckt der Artikel „Der moderne Synergismus im Lichte der Schrift", L. u. W. 1897, S. 129 ff. (von G. Stöckhardt). Vgl. die Kritik der Dieckhoffschen Schrift „Der missourische Prädestinatianismus", L. u. W. 1885, S. 157 ff. Dieckhoffs synergistische Stellung ist auch charakterisiert von A. Brauer (Dargun) in „Öffentl. Zeugnis gegen die unlutherische neue Lehre der theol. Fakultät zu Rostock" (Dresden, 1884) und in „Eine Erwiderung auf Dieckhoffs Schrift ‚Der missourische Prädestinatianismus'" (Dresden, 1885). A. L. Gräbner, „Die synergistisch-rationalisierende Stellung der theol. Fakultät zu Rostock" (Milwaukee, 1885). Der moderne Synergismus ist auch durchweg berücksichtigt in F. Pieper, „Grunddifferenz" (St. Louis, 1903).

Gnade recht verhalte usw., und zwar das alles zum Zustandekommen der Bekehrung, also vor geschehener Bekehrung, so setzt dies jedesmal den Besitz natürlicher guter Kräfte vor der Bekehrung voraus, von denen die rechte Verwendung oder der rechte Gebrauch der geschenkten Gnadenkräfte ausgeht. Dies haben auch spätere lutherische Dogmatiker den Helmstedtern und Musäus gegenüber klar dargelegt.[1347] Dasselbe ist zu unserer Zeit von uns und andern den amerikanischen Lutheranern entgegengehalten worden, die in Latermanns Wegen wandeln.[1348]

2. Die Theologen, die wie Latermann reden, das heißt, die vor geschehener Bekehrung von einer Selbstbestimmung, einem rechten Verhalten, einer Unterlassung des mutwilligen Wider-

---

1347) Die Straßburger Fakultät schrieb gegen Latermann: „Was ist das für eine Fähigkeit des Menschen, bei der es steht, durch die Gnade das, was zur Bekehrung nötig ist, zu leisten oder nicht zu leisten, bei der es liegt, sich bekehren zu wollen und nicht bekehren zu wollen, wie Latermann redet? Er wird nicht sagen, es seien dies die vom Heiligen Geist geschenkten Kräfte und Fähigkeit. Denn was wäre das für eine Behauptung: bei den neuen Kräften oder der geschenkten Fähigkeit steht es, das zur Bekehrung Nötige zu leisten oder nicht zu leisten, sich bekehren zu wollen und nicht bekehren zu wollen! Sind jene neuen Kräfte indifferent zur Bekehrung oder zum Sichabwenden, zum Wollen und Nichtwollen? Es wird daher vor den vom Heiligen Geist geschenkten Kräften im Menschen eine Fähigkeit sein, wodurch unter Zuhilfenahme der dazukommenden Gnade das zur Bekehrung Nötige geleistet, wodurch das Wollen der Bekehrung zuwege gebracht wird. Und das ist Pelagianismus und Synergismus." Und vorher: „Latermann sagt nichts, was nicht auch Bellarmin, Gregorius von Valentia, Becan, Tanner und andere gesagt haben, die dennoch unter großem Konsens der Theologen des Pelagianismus oder des Semipelagianismus schuldig befunden worden sind. Denn auch jene sagen, daß die Bekehrung mit Hilfe der Gnade geschehe, daß die Gnade Kräfte und Fähigkeit verleihe, wodurch die Bekehrung zustande gebracht werde, daß ein durch die Gnade vorbereiteter Wille vorausgesetzt werde." (Das ganze Gutachten der Straßburger Fakultät ist mitgeteilt bei Calov, X, 49 sqq.)

1348) Walther: „Wer, wie die Helmstedter Synergisten, lehrt, daß der Mensch zwar durch die Kräfte der Gnade bekehrt werde, aber durch dieselben selbst sich bekehre, der muß notwendig dem unbekehrten natürlichen Menschen die Kraft zuschreiben, die Kräfte der Gnade zu gebrauchen, oder absurderweise behaupten, Gott befreie den Menschen, damit er sich befreie, belebe ihn, damit er sich belebe, bekehre ihn, damit er sich bekehre." (L. u. W. 1878, S. 258 f.) Auch Schmauk bemerkt ganz richtig (*The Confessional Principle*, 1911, p. 752): "Man's will is able to decide for salvation through new powers bestowed by God: this is the *subtle synergism* which has infected nearly the whole of modern Evangelical Protestantism, and which is or has been taught in institutions bearing the name of our Church."

strebens zum Zustandekommen der Bekehrung reden, haben dabei denselben Zweck im Auge, den Melanchthon mit seinem Synergismus erreichen wollte. Wie Melanchthon mit seiner facultas se applicandi ad gratiam erklären wollte, „warum Saul verworfen, David angenommen wird", so soll auch die „Selbstbestimmung" usw. für die Bekehrung auf Grund angebotener oder geschenkter Gnadenkräfte erklären, warum unter denen, die das Evangelium hören, die einen bekehrt werden und die andern nicht. Diese Erklärung ist aber nur dann gewonnen, wenn die Entscheidung für die Bekehrung nicht der Gnadenwirkung des Evangeliums, sondern den natürlichen Kräften zugeschrieben wird.[1349]

3. Dieselben Theologen, welche von einem „rechten Verhalten" usw. auf Grund mitgeteilter Gnadenkräfte reden, lehren nicht nur ausdrücklich, daß die Bekehrung und Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade abhänge,[1350] sondern erklären auch das Lehren der sola gratia für einen verhängnisvollen Irrtum.[1351] Eine ausdrückliche Negation der Gnadenkräfte liegt auch darin vor, wenn mit Dieckhoff die Entscheidung für die Bekehrung der „Freiheit" zugeschrieben wird, die dem Menschen durch die göttliche Gnadenwirkung gelassen sei.[1352] Die Entscheidung wird also auf ein Gebiet verlegt, das außerhalb der göttlichen Gnadenwirkung gelegen ist. Endlich können auch deshalb keine Gnadenkräfte gemeint sein, weil eine Kraft gedacht ist, die für oder wider die Gnade entscheidet. Einer Gnadenkraft kommt nimmer die Art zu, daß sie zur Entscheidung wider die Gnade befähigt.

Der synergistischen Defensive gehört auch die Behauptung an, daß die „Selbstbestimmung", das „rechte Verhalten", „die Unter-

1349) Vgl. L. u. W. 1892, S. 129 ff. „Zur Einigung", S. 28 f. L. u. W. 1887, S. 161 ff.

1350) „Zeitblätter" 1887, S. 325: Es ist „unwidersprechlich, daß in gewisser Hinsicht Bekehrung und Seligkeit auch vom Menschen und nicht allein von Gott abhängig ist."

1351) Luthardt, „Die Lehre vom freien Willen", S. 276: „Würde Gott das Ergreifen des Heils, den Glaubensgehorsam, die Bekehrung . . . selbst wirken, so wäre allerdings der Prädestinatianismus" (gemeint ist der Calvinismus) „unvermeidlich". „Kirchenzeitung" 1885, S. 76: „Wir halten es für unchristlich und heidnisch, wenn man sagt, daß die wirkliche Erlangung der von Gott für alle Menschen vollkommen bereiteten und ernstlich bestimmten Seligkeit in keiner Hinsicht vom Verhalten des Menschen ihr gegenüber, sondern in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist."

1352) „Der missourische Prädestinatianismus", S. 25.

lassung des mutwilligen Widerstrebens" usw. kein Verdienst in sich schließe und daher die sola gratia unangetastet lasse. Die Rostocker Fakultät steigerte in ihrem Gutachten[1353]) über die Lehrstellung der Wisconsinsynode dies Argument sogar dahin: „Man tut überhaupt nichts, wenn man nur Gott nicht widerstrebt." Allein mit dieser Verteidigung zerstört man das eigene Haus. Das Argument soll ausgesprochenermaßen dartun, daß Gott nicht „willkürlich" handelt, wenn unter den Hörern des Wortes die einen bekehrt werden und die andern nicht. Wenn nun die Unterlassung des Widerstrebens „überhaupt nichts" ist, so hat Gott bei der Ansehung der Unterlassung des Widerstrebens auf seiten derer, die bekehrt werden, auf ein „nichts" gesehen, und Gott stünde nach wie vor als ein Gott der „Willkür" da. Darum täuschte die Rostocker Fakultät mit dem „nichts" nur sich selbst und andere. Sie meinte mit dem „nichts" nicht nichts, sondern alles: der Mensch tut alles, worauf es ausschlaggebend bei der Bekehrung ankommt. Dahin interpretierten denn auch die Freunde des Rostocker Gutachtens das „nichts", wenn sie darlegten, daß, „recht verstanden", auf das „nichts" (die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens seitens des Menschen) „alles" ankomme.[1354]) Hierher gehören Luthers Worte gegen Erasmus: „Zugegeben, daß sie dem freien Willen nur ein äußerst Geringes (quam minimum) zuschreiben, so lehren sie doch nichtsdestoweniger, daß wir durch dieses ganz Geringe die Gerechtigkeit und Gnade erlangen."[1355])

Die wirklichen Gründe für die Bekämpfung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung.

Wir haben uns von der doppelten Tatsache überzeugt: 1. daß die Leugnung der Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung keinen Grund in der Schrift hat; 2. daß die gegen die Alleinwirksamkeit Gottes erhobenen Einwände auch vor der Logik nicht Stich halten. So drängt sich die Frage auf, worin der so weitverbreitete Synergismus eigentlich seinen Grund habe. Es tritt uns klar

1353) vom Jahre 1884, abgedruckt in „Altes und Neues" V, 241 ff., unterzeichnet von Bachmann, Dieckhoff, Schulze, Nösgen.

1354) „Kirchenzeitung" von Columbus 1893, S. 314: „Wie der Mensch sich hierin" (nämlich in bezug auf die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens) „verhält, darauf kommt gewiß etwas an, recht verstanden, alles: davon hängt seine Bekehrung und Seligkeit ab."

1355) Opp. v. a. VII, 341. St. L. XVIII, 1937. Vgl. die ausführliche Darlegung dieses Punktes im Vorwort zu L. u. W. 1883, S. 37 ff.

erkennbar ein allgemeiner und ein besonderer Grund entgegen.

Der allgemeine Grund ist in den Worten der Apologie (134, § 144) angegeben, die wir nochmals hierher setzen: Haec opinio *legis* (nämlich opera mereri remissionem peccatorum) haeret *naturaliter* in animis hominum neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur. Es ist dem Menschenherzen natürlich, die Rückkehr zu Gott auf dem Wege des Gesetzes, das heißt, des menschlichen Tuns, zu denken. Wie der natürliche Mensch weiß, daß er durch sein Übeltun und die dadurch kontrahierte Schuld eine Scheidewand zwischen sich und Gott aufgerichtet hat, so meint er auch, daß die Entfernung dieser Scheidewand irgendwie auf der Linie der Lebensbesserung und des eigenen Tuns liege.[1356] Die Rückkehr zu Gott ohne jede Leistung seinerseits, nur durch den Glauben an den durch Christi stellvertretende Genugtuung bereits gnädigen Gott, ist dem Menschen nach seiner natürlichen Art völlig unfaßbar, *οὐ δύναται γνῶναι.* Davon haben gerade die ernsten Christen eine lebendige Erfahrung. Sie können das "Just as I am, without one plea," etc. nur durch fortgehenden schweren Kampf gegen die noch in ihrem Fleische wohnende opinio legis festhalten. Bekannt sind die immer wiederkehrenden Klagen Luthers, daß er die Vorstellung von Christo als einem Richter oder Vertreter des Gesetzes Gottes so schwer los werden könne. Luther meint, in dieser Beziehung einen schwereren Kampf zu haben als andere Christen, weil er im Papsttum aufgewachsen sei, und er beglückwünscht seine Studenten, daß ihnen die papistische Schule erspart bleibe.[1357] Aber dann legt Luther auch immer wieder dar, daß die opinio legis nur die dem Menschen angeborne fleischliche Religion sei. „Die Vernunft bleibt bei der Erkenntnis Gottes, so aus dem Gesetz kommt." „Die evangelische Erkenntnis Gottes wächst in unserm Garten nicht, die Vernunft weiß nicht einen Tropfen davon; sie muß von oben herab verkündigt und ins Herz gebildet werden."[1358] So brauchen wir uns auch über die so allgemeine Erscheinung des Synergismus nicht groß zu wundern. Der Synergismus ist nicht mehr und nicht weniger als ein Versuch, die opinio legis, die dem Menschen angeboren ist, und über die auch die Christen ihrem Fleische nach noch nicht völlig erhaben sind, mit dem Christentum

1356) Apologie 87, 7; 123, 91; 210, 22—24.
1357) St. L. VII, 915. 1701 und oft.
1358) St. L. VII, 1707. 1706. 1708.

zu vereinigen. Die synergistischen Argumente gegen die Alleinwirksamkeit Gottes, daß Glaube und Bekehrung vom Menschen gefordert werden, daß die Bekehrung notwendig „sittlichen" Charakter trage, die „Selbstbestimmung" in sich schließe, durch „rechtes Verhalten" gegen die Gnade bedingt sei — alle diese Argumente beruhen bereits auf der Voraussetzung, daß die Rückkehr zu Gott auf dem Gebiet des Gesetzes, der menschlichen Leistung, der Lebensbesserung, der Werke liege. Es ist nicht zufällig, daß die Bekämpfer der sola gratia in der Bekehrung meistens auch die Bekämpfer der objektiven Versöhnung oder der objektiven Rechtfertigung sind. Die Sachlage ist diese: Solange man nicht die Schriftwahrheit gelten läßt, daß Gott um Christi willen allen Menschen bereits vollständig gnädig gesinnt ist, und das Evangelium die Proklamation dieser Tatsache ist, so lange denkt man sich die Rückkehr eines Menschen zu Gott noch irgendwie durch menschliche Leistung bedingt, und zwar gerade auch durch die Leistung, daß der Mensch durch rechten Gebrauch „der ihm gelassenen Freiheit", durch „Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens", durch „rechtes Verhalten gegen die Gnade" usw. zum Zustandekommen des Glaubens tätig ist.[1359] Hingegen ist bei Festhaltung der Schriftlehre von der objektiven Versöhnung für den Synergismus schlechterdings kein Raum mehr vorhanden. Die Rückkehr des Menschen zu Gott kann dann nur darin bestehen, daß der bereits vollkommen gnädige Gott im Menschen den Glauben an das Evangelium durch das Evangelium als reines Gnadengeschenk gibt, *ὑμῖν ἐχαρίσθη . . . τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν*, Phil. 1, 29.

Indessen gibt es noch einen besonderen Grund für die synergistische Annahme, daß die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern ausschlaggebend von dem menschlichen Tun und Verhalten abhänge. Und dieser Grund erklärt uns die Tatsache, daß auch solche Leute den Synergismus in ihr Lehrsystem aufgenommen haben, denen wir den christlichen Glauben nicht abzusprechen wagen. Frank hat darauf hingewiesen, daß auch Melanchthon seine synergistische „Theorie" nie selbst geglaubt, sondern nach seiner eigentlichen und christlichen „Gesinnung" die „Grundlage des evangelischen

1359) Als im Streit über die Lehre von der Bekehrung und Gnadenwahl das „in Ansehung des Glaubens" als synonym mit „in Ansehung des menschlichen Verhaltens" gefaßt wurde, erklärte Walther in einem Briefe an E. A. Brauer dies für „ein Stück jenes Evangeliums, das uns nicht aus Gnaden selig werden lassen will". (Lebensbild des Pastor E. A. Brauer. St. L. 1898, S. 122.)

Glaubens ‚allein aus Gnaden'" habe festhalten wollen.[1360] Wie kam denn Melanchthon zu seiner synergistischen „Theorie"? Wir stoßen bei eingehender Erörterung der Lehre von der Bekehrung auf die crux theologorum, nämlich auf die Frage, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes nicht alle Menschen bekehrt und selig werden. Während Luther die Beantwortung dieser Frage durchaus auf das ewige Leben (das lumen *gloriae*) verschoben haben wollte und schon den Versuch einer Lösung dieser Schwierigkeit als eine Torheit und teuflische Versuchung bezeichnete,[1361] hielt Melanchthon es für seine Pflicht, schon in diesem Leben eine Antwort zu geben. Ihn plagte nach seiner eigenen Angabe die Frage, „warum Saul verworfen, David angenommen wird". Und weil er zu der Antwort Calvins, das ist, zur Leugnung der gratia *universalis,* keine Lust hatte, so erwählte er den andern sich darbietenden falschen Schlüssel, die Leugnung der *sola* gratia, indem er neben dem Heiligen Geist und dem Wort Gottes den menschlichen Willen (die voluntas non repugnans oder die facultas applicandi se ad gratiam) zu einer Mitursache der Bekehrung machte (tres causae conversionis). Das spricht er in den oft zitierten Worten aus (Loci, ed. Detzer I, 74): „Da die Verheißung des Evangeliums allgemein ist, und in Gott nicht widersprechende Willen sind, so muß notwendig in uns eine Ursache des Unterschiedes sein, warum Saul verworfen, David angenommen wird, das heißt, es muß in den beiden ein verschiedenes Verhalten (actio) sein." Mit andern Worten: Melanchthon ist innerhalb der lutherischen Kirche der Vater des Synergismus (des „verschiedenen Verhaltens") geworden, weil ihn auch hier, wie sonst, seine „Philosophie" oder sein Rationalismus plagte. In diesen Wegen Melanchthons wandeln auch alle neueren Synergisten. Dieses Klugsein über Gottes Wort hinaus glauben sie, nach dem Vorgange Melanchthons, der „Theologie" schuldig zu sein.[1362]

1360) Theologie d. F. C. I, 135. 198 f.

1361) Vgl. die Darlegung S. 46 ff.

1362) Besonders klar tritt dies auch bei Frank hervor, wenn er zwischen den Aufgaben des Bekenntnisses und den Aufgaben der „Theologie" unterscheidet, z. B. Theol. d. F. C. I, 158 f. Ebenso bei Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in d. Konsequenz s. Prinzips, S. 144 f.; Dogmengesch.[2] II, 2, S. 520: „Das Bekenntnis hat nur die Aufgabe, die Tatsachen des christlich-kirchlichen Bewußtseins auszusagen; die Vermittlung ist Aufgabe der Theologie."

Wollen wir nicht über die Heilige Schrift hinaus klug sein, so müssen wir die folgenden Sätze festhalten: 1. Wir kennen genau den Grund der Bekehrung: es ist Gottes Gnadenwirkung allein.[1363] 2. Wir kennen auch genau den Grund der Nichtbekehrung: es ist allein des Menschen Widerstreben und Schuld.[1364] 3. Weil aber die Gnade Gottes allgemein und ernstlich ist, und alle Menschen in demselben gänzlichen Verderben liegen, so bleibt es in diesem Leben ein Geheimnis, warum die einen bekehrt werden und die andern nicht. Jede Lösung dieses Geheimnisses bringt uns in Widerspruch mit der Schrift. Das Geheimnis wäre gelöst, wenn wir sagen dürften, daß die Bekehrung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem rechten Verhalten des Menschen abhänge, oder, was dasselbe ist, wenn wir neben die Gnade Gottes als Grund oder „Erklärungsgrund" der Bekehrung die menschliche facultas applicandi se ad gratiam, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens usw., stellen dürften. Aber diese Lösung tritt in Widerspruch zu den Schriftaussagen, welche so klar und gewaltig die Entstehung des Glaubens der Gnaden- und Allmachtswirkung Gottes zuschreiben und dem Menschen nicht nur jede Neigung zum Evangelium absprechen, sondern ihm auch Feindschaft gegen dasselbe zusprechen. Das Geheimnis wäre auch dann gelöst, wenn wir als Grund der Nichtbekehrung mit Calvin die gratia *particularis* lehren dürften. Aber diese Lösung tritt in Widerspruch zu den Schriftaussagen, welche so klar und gewaltig die gratia universalis, seria et efficax lehren, und zwar gerade auch denen gegenüber, die tatsächlich nicht bekehrt werden und verloren gehen.[1365] So ist Schweigen, das heißt, die Anerkennung eines in diesem Leben unauflöslichen Geheimnisses, die rechte, gottgewollte Theologie. Dies ist die Stellung Luthers, wie bereits ausführlich dargelegt wurde.[1366] Dies ist auch die Stellung der Konkordienformel, wie sie dieselbe eingehend in ihrem elften Artikel (S. 716, 57—64) darlegt. Wie Luther, so verwirft auch die Konkordienformel den Unterbau des Synergis-

1363) Vgl. die Ausführung über die causa efficiens der Bekehrung, S. 546 ff.

1364) Vgl. die Ausführung über die gratia resistibilis, S. 557 f., ferner über die gratia universalis, seria et efficax, S. 21 ff.

1365) Matth. 23, 37; Apost. 7, 51. Vgl. die Ausführung über die gratia universalis, seria et efficax, S. 17 ff.

1366) Vgl. den Abschnitt über Luthers Lehre von einer voluntas revelata und abscondita im Unterschiede von der Lehre Calvins, S. 46 ff.

mus, nämlich das Melanchthonsche verschiedene Verhalten und die ungleiche Schuld, und lehrt, daß bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden („wir gegen ihnen gehalten"), die ersteren „in gleicher Schuld" sind und sich auch „gegen Gottes Wort übel verhalten" (nos cum illis collati et quam simillimi illis deprehensi). Infolgedessen weist die Konkordienformel uns auch an, daß wir in der Tatsache: „Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt", ein in diesem Leben unlösbares Geheimnis anerkennen, weil die Schriftoffenbarung uns nicht über Hos. 13, 9 hinausführe: „Israel, daß du verdirbest, die Schuld ist dein; daß dir aber geholfen wird, das ist lauter meine Gnade." „Was aber in dieser Disputation zu hoch und aus diesen Schranken laufen will" (extra hos limites, nämlich über die sola culpa bei den Verlorengehenden und über die sola gratia bei den Seligwerdenden), „da sollen wir mit Paulo den Finger auf den Mund legen, gedenken und sagen: Wer bist du, Mensch, der du mit Gott rechten willst?" Dies ist auch die Stellung der lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts vor und zur Zeit der Konkordienformel.[1367] Bei den lutherischen

1367) In der Straßburger Konkordienformel vom Jahre 1563 heißt es: „Daß aber diese Gnade oder diese Gabe des Glaubens von Gott nicht allen gegeben wird, da er alle zu sich ruft, und zwar nach seiner unendlichen Güte ernstlich ruft: ‚Kommet zur Hochzeit, es ist alles bereit', das ist ein verschlossenes, Gott allein bekanntes, durch keine menschliche Vernunft erforschliches, mit Scheu zu betrachtendes und anzubetendes Geheimnis, wie geschrieben steht: ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!' Röm. 11. Und Christus sagt Gott dem Vater Dank, daß er solches den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart habe. Matth. 11. Indessen sollen sich angefochtene Gewissen an dieser verborgenen Weise des göttlichen Willens nicht stoßen, sondern auf den in Christo geoffenbarten Willen Gottes sehen, welcher alle Sünder zu sich ruft." (S. Löschers Hist. mot. II, p. 288.) — Joachim Mörlin: „Offenbart ist uns, daß Gott nur die, welche an Christum glauben, selig machen will, und daß der Unglaube aus uns ist. Verborgen aber sind die Gerichte Gottes, warum er den Paulus bekehrt, den Kaiphas nicht bekehrt, den gefallenen Petrus wieder annimmt, Judas der Verzweiflung überläßt." (Bei Schlüsselburg, Catalogus Haereticorum, V, p. 228.) — Chemnitz: „Wie kommt's dann aber, daß Judas nicht wird aufgenommen, daß der nicht Vergebung der Sünde empfähet, da es ihn doch gereuet, was er getan hatte? Und was mangelt an seiner Reue und Buß', daß er keine Gnade erlangen kann? Er hatte keinen Glauben an Christum, glaubet nicht, daß Gott gnädig sei und Sünde vergebe, das tut ihm den Schaden; denn wo der Glaube nicht ist, da ist auch keine Gnade Gottes noch Ver-

Theologen des 17. Jahrhunderts bahnt sich ein Wechsel an. Während die Theologen des 16. Jahrhunderts bei einer **Vergleichung** der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden, also bei der Frage,

---

gebung der Sünde. Nun sagt aber unser Katechismus im dritten Artikel unsers christlichen Glaubens, der Mensch kann nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an JEsum Christum glauben oder zu ihm kommen, sondern der Heilige Geist müsse ihn zu solchem Glauben bringen, denn der Glaube ist eine Gabe Gottes; wie kommt es denn, daß Gott dem Juda solchen Glauben nicht ins Herz gibt, daß er auch hätte glauben können, daß ihm könnte durch Christum geholfen werden? Da müssen wir mit unsern Fragen wiederkehren und sagen (Röm. 11): ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!‘ Wir können und sollen dies nicht ausforschen und uns in solche Gedanken zu weit vertiefen, sondern dies also gebrauchen, daß wir uns nicht vorsätzlich in die Sünde begeben und Gott versuchen, auf daß Gott nicht die Hand von uns abziehe und uns sinken lasse; denn wo das geschieht, so fallen wir immer aus einer Sünde in die andere und gleiten allmählich so tief in die Sünde hinein, daß hernach kein Wiederkehren ist, und wir nicht wiederum zum Stande greifen können, wie es mit Juda ist ergangen." (Passionspredigten IV, S. 17 f.) — **Apologie des Konkordienbuchs** (Chemnitz, Selnecker, Kirchner): „Das christliche Konkordienbuch verleugnet auch nicht, daß in Gott eine Verwerfung sei, oder daß Gott nicht sollte etliche verwerfen; gehet also auch nicht wider Lutheri Spruch, da er in Servo arbitrio wider Erasmum schreibet, daß dieses die höchste Staffel des Glaubens sei, glauben, daß der Gott gleichwohl der Gütigste sei, der so wenig selig macht, sondern dahin siehet es, daß es Gott die wirkliche Ursache solcher Verwerfung oder Verdammnis nicht zuschreibe, dahin des Gegenteils Lehre gehet, und daß, wenn es zu dieser Disputation kommt, alle Menschen den Finger auf den Mund legen sollen und ernstlich sagen mit dem Apostel Paulo (Röm. 11): ‚Propter incredulitatem defracti sunt‘; und (Röm. 6): ‚Der Sünden Sold ist der Tod‘; zum andern, wenn aber gefragt wird, warum denn Gott der HErr nicht alle Menschen (das er doch wohl könnte) durch seinen Heiligen Geist bekehre und gläubig mache usw., mit dem Apostel ferner sprechen sollen: ‚Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et impervestigabiles viae eius!‘ mitnichten aber Gott dem HErrn selbst die willige und wirkliche Ursache der Verwerfung oder Verdammnis der Unbußfertigen zuschreiben. Dringen sie aber auf uns und sprechen: Weil ihr die Wahl der Auserwählten gestehet, so müßt ihr auch das andere gestehen, nämlich daß in Gott selbst eine Ursache sei der Verwerfung von Ewigkeit, auch außer der Sünde usw., so sagen wir, daß wir keineswegs bedacht sind, Gott zum Ursacher der Verwerfung zu machen (die eigentlich nicht in Gott, sondern in der Sünde stehet) und ihm selbst wirklich die Ursache der Verdammnis der Gottlosen zuzuschreiben, sondern wollen bei dem Sprüchlein des Propheten Hosea, Kap. 13, bleiben, da Gott spricht: ‚Israel, du bringest dich ins Unglück; dein Heil stehet allein bei mir.‘ Wollen auch, wie droben von Luthero gehört, von dem lieben Gott, sofern er verborgen ist und sich nicht geoffenbart hat, nicht forschen. Denn es ist uns doch zu hoch und können's nicht begreifen; je mehr wir uns diesfalls einlassen, je weiter wir von dem lieben Gott kommen und je mehr wir an seinem

warum die einen bekehrt werden und die andern nicht, von vorneherein reinen Wein einschenken und ohne Umschweife erklären, daß an diesem Punkte ein in diesem Leben nicht zu lösendes Geheimnis vorliege, so fangen die späteren Theologen an, in der Richtung der Erklärungsversuche zu argumentieren. Es geschieht dies namentlich im Zusammenhang mit der Einführung der Formel intuitu fidei in die Lehre von der Gnadenwahl. Aber trotzdem

---

gnädigsten Willen gegen uns zweifeln. Solchergestalt ist auch das Konkordienbuch nicht in Abrede, daß Gott nicht in allen Menschen gleicherweise wirke; denn viel sind zu allen Zeiten, die er durchs öffentliche Predigtamt nicht berufen hat. Daß wir aber darum mit dem Gegenteil schließen sollten, daß er eine wirkliche Ursache sei der Verwerfung solcher Leute, und daß er's für sich aus bloßem Rat beschlossen, daß er sie verwerfen und ewiglich verstoßen wolle, auch außerhalb der Sünde, sollen sie uns nimmermehr dazu bereden. Denn genug ist es, daß, wenn wir an diese Tiefe der Geheimniss' Gottes kommen, wir mit dem Apostel (Röm. 11) sprechen: ‚Seine Gerichte sind unerforschlich' und (1 Kor. 15): ‚Wir danken Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern HErrn JEsum Christum.' Was darüber ist, wird uns unser Seligmacher Christus im ewigen Leben selbst offenbaren." (Apologie der Konkordienformel. Dresden 1584, fol. 206 f.) — Selnecker: „Obgleich Gott aus allen Nichtwollenden Wollende machen könnte, so tut er dies doch nicht; und warum er dies nicht tue, dazu hat er seine gerechtesten und weisesten Gründe, welche zu erforschen unsere Sache nicht ist. Vielmehr sind wir schuldig, von ganzem Herzen Dank zu sagen, daß er uns durch die Predigt des Evangeliums zur Gemeinschaft des ewigen Lebens berufen und unsere Herzen durch den Glauben erleuchtet hat." (In Omnes Epp. D. Pauli apost. Commentar. Leipzig 1595, fol. 213.) — Timotheus Kirchner: „Weil denn der Glaube an Christum eine sonderliche Gabe Gottes ist, warum gibt er ihn nicht allen? Antwort: Dieser Frage Erörterung sollen wir ins ewige Leben sparen, unterdes uns daran genügen lassen, daß Gott nicht will, daß wir seine heimlichen Gerichte erforschen sollen (Röm. 11): ‚O welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte!'" (Enchiridion, S. 143.) — Und nun aus der Zeit einige Urteile über Melanchthons Satz. Beim Kolloquium zu Herzberg sagte Andreä: „Die ‚Loci Communes' Melanchthons sind nütze. Aber wer den locum de libero arbitrio darinnen lieset, der muß bekennen, auch wenn er auf das gelindeste urteilt, daß die Aussprüche zweifelhaft und zweideutig seien. Und was sind doch die 4 paragraphi, die nach Luthers Tode hereingebracht sind? Es stehet darinnen: ‚Es muß notwendig in uns eine Ursache des Unterschiedes sein, warum ein Saul verworfen, ein David angenommen werde.'" (Abdruck des Protokolls in „Lehre und Wehre", Jahrg. 28, S. 446.) — Konrad Schlüsselburg zählt unter 8 Nummern „praecipuos Synergistarum errores" auf. Nr. 2 lautet: In nobis esse causam, cur alii assentiantur promissioni gratiae, alii non assentiantur. (Catalogus V, p. 16. 17.) — Ebenso entschieden sagt sich Hutter von Melanchthons Satz, als synergistischen Irrtum ausdrückend, los. (Explicatio F. C., p. 200. 201.)

bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen Theologen wie Gerhard, Quenstedt, Calov, Joh. Adam Osiander u. a. und den neueren Lutheranern. Während den letzteren nichts geläufiger ist als der Satz, daß in dem „verschiedenen Verhalten" des Menschen, in seiner Selbstbestimmung für oder wider die Gnade, der Erklärungsgrund gegeben sei, warum die einen bekehrt werden und die andern nicht, geben spätere Theologen, wie die genannten, an dem entscheidenden Punkt angekommen, die Erklärungsversuche auf. Sie sagen nicht, daß wir in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die Gnade den Grund zu suchen haben, warum die einen bekehrt werden, während die andern unbekehrt bleiben, sondern sie ermahnen, es bei den zwei in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten bleiben zu lassen: die bekehrt und selig werden, haben dies allein der Gnade Gottes zu verdanken; die unbekehrt bleiben und verloren gehen, haben dies auf ihr eigenes Schuldkonto zu setzen.[1368] Gerade die Hauptargumente, mit denen die neueren Lutheraner dem Menschen einen Anteil am Zustandekommen seiner Bekehrung sichern wollen (den Beweis aus den Imperativ- und Konditionalsätzen, den Schluß vom Nichtwollen auf das Wollen, die Annahme eines neutralen Zustandes, die Bedrohung mit der Zwangsbekehrung und der gratia irresistibilis), weisen sie als sachlich und logisch unrichtig ab.

1368) So Gerhard, Loci, L. de libero arbitrio, § 57: Quod multi convertuntur et salvantur, agnoscendum est solius divinae gratiae opus esse; quod multi non convertuntur et pereunt, agnoscendum est ipsorum pereuntium culpa unice fieri, in qua pia simplicitate mens Christiana secure acquiescere posset, si vel maxime omnibus difficultatibus, praesertim iis, quae circa individua hominum convertendorum moventur, sese non possit expedire. Ebenso Quenstedt II, 59: Quod dicitur causam, quod quidam credunt, non esse in hominibus, sed in Deo fidem pro beneplacito suo iis largiente, id verbo est consentaneum Eph. 2, 8; Phil. 2, 13. Quod vero *infertur* (der Schluß gemacht wird) causam, scil. cur alii in incredulitate perseverent, similiter in Deo esse, id sicut S. Scripturae, 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9, contrarium, ita nec ex antecedente sequitur. — P. Piscator (Commentar. in F. C., p. 577; bei Baier III, 584): „Daß aber etliche solch kindisch und gar bacchantisch Ding fürgeben und sagen dürfen: Wenn es allein an Gottes bloßer Gnade und Erwählung und nicht auch zum Teil an des Menschen Willen gelegen sei, oder wenn es allein bei Gott stehe, daß der Mensch gläubig werde und die Seligkeit im Wort annehme, und nicht bei des Menschen freier Willkür, so sei Gott ein Anseher der Person, cum non aequalibus aequalia dividat, weil er nicht einem sowohl als dem andern den Glauben dazu gibt. Darauf sollte man solche Lappen mit Ruten hauen, daß sie unsern HErrn Gott darum der Unbilligkeit zeihen, weil sich seine unbegreiflichen Gerichte nicht mit ihrer närrischen Vernunft reimen."

Sie tun dies besonders in dem Kampf gegen die Helmstedter und Musäus.[1369] Ja, Musäus selbst referiert richtig über die lutherische Lehrstellung trotz seiner eigenen Abweichung von derselben. Auf den Vorwurf des reformierten Theologen Wendelin, daß die Lutheraner die Ursache des Unterschiedes (causam discretionis), warum die einen bekehrt werden, die andern nicht, in den Menschen legten, antwortet er: „Wendelin legt die Meinung der Unsern" (der Lutheraner) „nicht ganz ehrlich dar und drückt dieselbe mit Fleiß zweideutig aus, damit er an derselben etwas aussetzen könne. Fürs erste: Die Unsern pflegen nicht zu sagen, daß die Ursache des Unterschiedes, warum die einen bekehrt, die andern nicht bekehrt werden, einzig und allein im Menschen liege, sondern alle sagen sie mit einem Munde (uno ore dicunt omnes), daß die Ursache, warum diejenigen bekehrt werden, welche bekehrt werden, nicht in dem Menschen, sondern einzig und allein in Gott liege, die Ursache aber, warum die nicht bekehrt werden, welche in der Gottlosigkeit beharren, nicht bei Gott, sondern einzig und allein im Menschen liege."[1370] Hiermit ist sowohl der Calvinismus als auch der Synergismus als eine Antwort auf die Frage, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes und dem gleichen gänzlichen Verderben der Menschen nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, abgewiesen, und an diesem Punkte das Vorhandensein eines in diesem Leben nicht zu lösenden Geheimnisses anerkannt. Im 19. Jahrhundert haben nur einzelne Theologen Deutschlands, wie Guericke, sich zu der Stellung der Konkordienformel bekannt.[1371] Insonderheit ist dies aber in Amerika von der

---

1369) Das dogmengeschichtliche Material ist mitgeteilt in „Zur Einigung" unter dem Abschnitt: „Die Beurteilung der alten Dogmatiker", S. 37 ff.

1370) Collegium controversiarum, p. 390. Bei Baier, ed. W. III, 227.

1371) Guericke, Symbolik[3], S. 395 f.: „Beide" (die reformierte und die lutherische Kirche) „erklären entschieden: wer unselig werde, werde verworfen nur durch seine eigene Schuld als Sünder; während aber die lutherische Kirche in bescheidener Resignation bei diesem Satze stehen bleibt, dehnt die reformierte in allerdings konsequenter Verstandesargumentation — ja in unbeugsamer, auch vor dem Worte Gottes sich nicht beugender starrer Verstandeskonsequenz — rücksichtslos die obige Schlußfolge auch auf die Unseligen aus. . . . Die lutherische Kirche erkennt daraus, daß es dem Sterblichen nicht zukomme, in dies Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, und verzichtet in demütiger Beugung auf die Beantwortung einer Frage, die, wie sie sich's nicht verhehlt, konsequent von dem schwachen Sterblichen nur gotteslästerlich beantwortet werden könnte. Der Selige, lehrt sie, wird selig allein durch Gottes Gnade in Christo, ohne alles eigene Ver-

Missourisynode und den mit ihr verbundenen Synoden geschehen, und zwar sowohl dem Synergismus als dem Calvinismus gegenüber.[1372]

---

dienst, der Unselige unselig durch eigene Schuld, weil er der göttlichen Gnade fortwährend widersteht. Warum der Widerstand des ersteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letzteren aber nicht, ist nicht des ersteren Verdienst, wohl aber des letzteren Schuld; die dem zugrunde liegende innere Disposition des Menschen kommt allerdings, sofern sie gut ist, auch nur von Gott, sofern sie aber böse ist, nicht von Gott. Der Mensch aber mit seinem blöden, durch die Sünde getrübten Verstande vermag diese tiefste Tiefe der göttlichen Werkstatt nicht zu erforschen, und es ist größere Weisheit, das göttliche Geheimnis anzuerkennen, als es gotteslästerlich zu lösen."

1372) Der amerikanische Calvinismus, wie er von Shedd und Hodge vertreten wird, spricht der lutherischen Kirche, sofern sie in der Konkordienformel sowohl die universalis gratia als die sola gratia bekennt, die Existenzberechtigung ab. Shedd, *Dogmatic Theology* I, 448; Hodge, *Systematic Theology* II, 325. Ebenso heftig bekämpfte nach dem Vorgange der deutschländischen modernen Lutheraner (Kahnis, Luthardt, Dieckhoff) der amerikanische Synergismus die Stellung der Konkordienformel. „Theol. Monatshefte" 1872, S. 80: „Daß von zwei Menschen, welche das Evangelium hören, bei dem einen Widerstreben und Tod weggenommen wird, bei dem andern nicht, . . . das hat seinen Grund in der freien Selbstentscheidung des Menschen." „Zeitblätter" 1911, S. 526: „Also erklärt sich das verschiedene Wirken der bekehrenden und seligmachenden Gnade wohl aus dem verschiedenen Verhalten der Menschen ihr gegenüber." Der öffentliche Kampf der Missourisynode gegen den amerikanischen Synergismus begann sonderlich seit 1872. Vgl. Walther in L. u. W. 1872, S. 193 ff.: „Ist es wirklich lutherische Lehre, daß die Seligkeit des Menschen im letzten Grunde auf des Menschen freier, eigener Entscheidung beruhe?" „Der erste Grund, warum dies nicht lutherische, sondern eine von der lutherischen Kirche allezeit auf das entschiedenste verworfene Lehre ist, ist dieser, daß hiermit das unerklärliche Geheimnis, warum gewisse Menschen zum Glauben kommen und selig werden, während andere Menschen nicht zum Glauben kommen und verloren gehen, obgleich beide in gleicher Ohnmacht und Schuld liegen, indem man dieses Geheimnis nach den Gedanken seiner Vernunft erklärt, zerstört wird." Das verschiedene Verhalten und die verschiedene Schuld und das gleich üble Verhalten und die gleiche Schuld blieb auch die „Kernfrage" in dem seit 1880 geführten Streit über die Lehren von der Bekehrung und Gnadenwahl. Ersteres behaupteten die Synoden von Iowa, Ohio usw., letzteres die Synode von Missouri und die mit ihr verbundenen Synoden. Vgl. die Darstellung in „Zur Einigung", Kap. III. V. Ferner: Verhandlungen der 32. Versammlung der Synoden von Wisconsin und Minnesota 1882, S. 31 ff. Es heißt dort nach Abweisung des Calvinismus und Synergismus: „Es bleibt ein Geheimnis, warum einige bekehrt werden, während doch andere unbekehrt bleiben. Nur das muß mit Entschiedenheit festgehalten werden, daß ebensowenig wie das Bleiben der einen im unbekehrten Zustande in Gottes Vorsatz, ebensowenig die Bekehrung der andern in einer Verschiedenheit des Widerstrebens begründet ist. . . . Die Konkordienformel weiß von einer Lösung des hier vorliegenden Geheimnisses durch eine Unterscheidung zwischen natürlichem und mut-

Unsere theologischen Hochschulen haben die Aufgabe, die Studierenden vornehmlich von einem Dreifachen zu überzeugen: 1. davon, daß die Stellung der Konkordienformel die allein schriftgemäße ist; 2. davon, daß der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, den man gegen die Stellung der Konkordienformel erhebt, von seiten eines theologischen Dilettantismus kommt, der ein Wissen vorgibt, das er gar nicht hat; 3. davon, daß die Stellung der Konkordienformel den Konsensus aller Christen für sich hat. Dies ist selbst bei den christlichen Lehrern der Fall, die wie Melanchthon ihrem Fleisch so weit Raum bei sich gestatten, daß sie den Synergismus als Theorie in Wort und Schrift vertreten. Hierauf hat auch schon Luther in De servo arbitrio hingewiesen.[1373]

Die Schädlichkeit des Synergismus.

Auf Grund der vorstehenden Darlegungen läßt sich die Schädlichkeit des Synergismus so zusammenfassen:

1. Der Synergismus kennt kein Evangelium und keine Gnade im christlichen Sinn. Ein Evangelium, das den Menschen

---

willigem Widerstreben nichts, sondern sagt, wo sie von den Geheimnissen redet, über die wir nicht grübeln sollen: ‚Einer wird verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehret.‘"

1373) Opp. lat. v. a. VII, 166: Si ex omnibus assertoribus liberi arbitrii ostendere potestis unum, qui tantillum robur animi vel affectus habuerit, ut in nomine et virtute liberi arbitrii unum obolum contemnere, uno bolo carere, unum verbum vel signum iniuriae ferre potuerit (nam de contemptu opum, vitae, famae nihil dicam), iterum palmam habete et sub hastam libenter ibimus. Atque id ipsum vos, qui tanta bucca verborum vim liberi arbitrii iactatis, nobis exhibere debetis, aut iterum de lana caprina videbimini statuere, aut ut ille in vacuo theatro ludos spectare. Ego vero contrarium vobis facile ostendam, quod viri sancti, quales iactatis, quoties ad Deum oraturi vel acturi accedunt, quam penitus obliti incedant liberi arbitrii sui, *desperantes de semet ipsis, ac nihil nisi solam et puram gratiam longe alia meritis sibi invocantes*, qualis saepe Augustinus, qualis Bernardus, cum moriturus diceret: Perdidi tempus meum, quia perdite vixi. Non video hic allegari vim aliquam, quae ad gratiam sese applicet, sed *accusari* omnem vim, quod *non nisi aversa* fuerit. Quanquam illi ipsi sancti aliquando *inter disputandum* aliter de libero arbitrio locuti sunt, sicut video omnibus accidisse ut alii sint, *dum verbis aut disputationibus intenti sunt*, et alii, dum affectibus et operibus; illic *dicunt* aliter quam *affecti* fuerunt ante, hic aliter *afficiuntur* quam *dixerunt* ante. Ex affectu vero potius, quam ex sermone metiendi sunt homines, tam pii quam impii. (St. L. Ausg. XVIII, 1729 f.) — Vgl. „Zur Einigung", Kap. VIII: „Die Zustimmung aller Christen zur Darstellung der Konkordienformel", S. 32 ff.

Gnade zusagt, die im Vergleich mit andern eine geringere Schuld haben oder sich besser verhalten — ein solches Evangelium gibt es nicht. Nach dem in der Schrift geoffenbarten Evangelium kehrt Gott mit seiner Gnade bei denen ein, die zerbrochenen Herzens sind, nicht bei denen, die im Vergleich mit andern noch Vorzüge vor Gott bei sich entdecken. Was der Synergismus Evangelium und Gnade nennt, ist das Evangelium und die Gnade des Pharisäers (Luk. 18, 9 ff.), der Gott dankte, daß er nicht war wie andere Leute, und deshalb ungerechtfertigt in sein Haus hinabging. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung wird vom Synergismus nicht bloß geschädigt, sondern aufgehoben, weil ihm der Glaube nicht mehr, wie in der Schrift, im Gegensatz zu den Werken steht, sondern selbst zu einem teilweisen Menschenwerk geworden ist. Hierin hat Luthers Diktum seinen Grund: „Du [Erasmus] bist mir an die Kehle gefahren", ipsum iugulum petisti.

2. Der Synergismus, soviel an ihm ist, läßt es zu keiner Bekehrung kommen, und solche, die bereits durch die sola gratia gläubig geworden sind, stürzt er, soviel an ihm ist, aus dem Glauben. Er läßt es zu keiner Bekehrung kommen, weil er es verhindert, daß der Mensch völlig an eigenem Tun und Können vor Gott verzagt. Wo aber dieses Verzagen nicht ist (die terrores conscientiae), da kann auch der Glaube an die Gnade Gottes in Christo nicht entstehen. Luther beschreibt die Situation völlig richtig, wenn er sagt, daß der Mensch so lange im Vertrauen auf sich selbst (fiducia sui) bleibe, als er meine, auch nur das Geringste (vel tantulum) zu seiner Seligkeit tun zu können.[1374] Und wenn der von der synergistischen Meinung beherrschte Mensch sich augenblicklich nicht imstande fühlt, das zu leisten, was seinerseits zum Zustandekommen der Bekehrung angeblich nötig ist, so hofft er doch, später in der Lage zu sein, seine Schuld vor Gott zu reduzieren, sich recht gegen die Gnade verhalten und die korrekte Selbstbestimmung treffen zu können (locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem). Er hofft hinsichtlich seiner Bekehrung auf bessere Zeiten, die aber nie kommen. So verhindert der Synergismus die Bekehrung. Und bereits Gläubiggewordene stürzt er aus dem Glauben, weil der Glaube, wie er durch die sola gratia entsteht, so auch nur vis-à-vis der sola gratia Bestand hat. Läßt der Glaube das „allein aus Gnaden"

1374) Note 148.

als sein **Objekt** fahren, so verläßt er seinen Ankergrund. Das traurigste Beispiel in dieser Beziehung ist Petrus, dessen Fall durch die Meinung verursacht wurde, daß er sich besser als die andern Jünger verhalten könne: „Wenn sie auch alle sich an dir ärgerten, so will **ich** doch mich nimmermehr ärgern.“ 1375) Kurz, der Synergismus ist ein **Todfeind** sowohl der Entstehung des Glaubens an die Gnade als auch des Bleibens im Glauben an die Gnade. Der Katholik **Möhler** sucht dem „orthodoxen Protestantismus“ gegenüber den Semipelegianismus und Synergismus dadurch zu retten, daß er zugibt, der **Mensch** dürfe freilich nicht **glauben**, „es gebühre ihm wegen seines Suchens und Wollens die göttliche Gnade“. Dies schließe aber nicht aus, daß **Gott** „das redliche Suchen und Wollen“ in Anschlag bringe.1376) Das sind mera verba, praeterea nihil. Vorausgesetzt, daß Gott wirklich des Menschen redliches Suchen und Wollen in Anschlag bringe, so müßte der Mensch auch also **glauben**. Nun sagt aber die Schrift zweierlei: a. daß das angenommene redliche Suchen und Wollen ein non-ens ist, weil die Gnade Gottes in Christo von den Menschen nicht gesucht und gewollt wird, sondern ihnen eine Torheit und ein Ärgernis ist; b. daß es nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen liegt. Auf eine andere Weise sucht der Protestant **Mead** 1377) zu beweisen, daß der Synergismus und der Glaube eines Christen sich leidlich miteinander vertragen. Mead sagt: “Since he” (der Synergist) “holds that without God’s *assisting* grace he never would have come to repentance, he may properly thank God for having thus led him into the way of salvation.” Mead denkt sich also einen Glauben, durch den der Mensch zur Erlangung der Gnade teils an die Gnade, teils an sich selbst glaubt. Daß das ein unmöglicher Glaube ist, deutet Mead schon selbst an, wenn er hinzufügt: “But in so far as he” (der Synergist) “compares himself with those who have resisted the divine influences, he must, if consistent with his theory, take credit to himself for the difference — for having, of his own free will, yielded to the monitions of the Spirit.” Dann aber gibt Mead tatsächlich zu, daß dies „sich selbst Kreditgeben für den Unterschied“ mit dem christ-

1375) Matth. 26, 33. 1376) Symbolik 5, S. 118.

1377) *Irenic Theology.* A Study of Some Antitheses in Religious Thought. 1905, S. 156 ff.

lichen Glauben sich nicht vertrage. Er sagt: “A disclaimer of *all* dependence on Him [God] would sound like something little short of downright *blasphemy*” und: “When addressing God, men are little inclined to assert their freedom and ability” und: “The most ardent champion of the doctrine of free will may be found supplicating the Lord to give him these graces, which, according to his theory, he ought to obtain and cultivate for himself.” Es kommt demnach so zu stehen, wie die Apologie (114, 33) sagt: „Meinet jemand, daß der Glaube sich zugleich auf Gott und auf eigene Werk' verlassen könne, der verstehet gewißlich nicht, was Glauben sei“, und (97, 56): „Sooft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet.“

3. Der Synergismus verwickelt alle, welche ihn protegieren, in eine ganze Reihe von Widersprüchen. Obwohl er dem Rationalismus entspringt, so sind doch seine Einwände gegen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung lauter Paralogismen, grobe Verstöße gegen die Logik, wie wir uns bei der Prüfung der einzelnen Einwände überzeugt haben. Ferner: Der Synergismus setzt seine Beschützer, wenn sie Christen sind, in Widerspruch mit sich selbst und der ganzen Christenheit auf Erden, weil alle Christen die Alleinwirksamkeit Gottes in der Bekehrung glauben. Insonderheit bringt der Synergismus die Theologen, welche lutherisch sein wollen, in Widerspruch zu Luther und dem lutherischen Bekenntnis. Sie treten auf Erasmus' Seite wider Luther, weil Luther bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden kein verschiedenes Verhalten kennt, sondern die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten lehrt. Die lutherischen Synergisten sind in der unangenehmen Lage, daß sie einerseits Luther als den Reformator der Kirche und den Befreier der Christenheit vom Papsttum preisen, andererseits aber auf Erasmus' Seite treten, der das eigentliche Fundament des Papsttums verteidigt. Der Versuch, diese unangenehme Lage etwas erträglicher zu gestalten, verführt die lutherischen Synergisten zu historisch unwahren Behauptungen. Hierher gehören die zu einer Art Litanei gewordenen Behauptungen: wenn Luther seine Schrift gegen Erasmus auch nicht ausdrücklich widerrufen habe, so sei er doch später stillschweigend davon zurückgekommen. Dies sei vornehmlich durch stärkere Hervorhebung der Gnadenmittel geschehen. Auch die Konkordienformel habe, ohne dies ausdrücklich zu sagen,

Korrektur an Luthers Schrift vorgenommen.[1378] Sämtliche Behauptungen sind ein Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit. Luther nennt noch im Jahre 1537 sein De servo arbitrio neben seinem Kleinen Katechismus sein bestes Buch.[1379] Auch wüßten wir keine Schrift Luthers, in der er so ex professo und oft und so gewaltig darauf dringt, daß jeder Sünder mit ganzer Zuversicht an den geoffenbarten Gott, das heißt, an die Gnadenmittel, sich halten solle und könne, als seine Schrift wider Erasmus. Ebenso klar lehrt er in dieser Schrift Gottes ernstlichen Gnadenwillen in bezug auf alle Hörer des Worts. Luther sagt von Gott, insofern er in den Gnadenmitteln mit den Menschen handelt: „Er trauert über den Tod, den er an dem Volke findet, und er trachtet danach, ihn zu entfernen (amovere studet). Denn damit geht der geoffenbarte Gott um (hoc *agit* Deus praedicatus), daß er die Sünde und den Tod wegnehme und wir selig werden."[1380] Ferner: „Der menschgewordene Gott" (das heißt, Gott in Christo und in den Gnadenmitteln) „spricht: Ich habe gewollt, und du hast nicht gewollt; der menschgewordene Gott, sage ich, ist dazu gesandt (in hoc missus est), daß er wolle, rede, tue, leide, darbiete allen alles, was zur Seligkeit nötig ist (ut offerat omnibus omnia, quae sunt ad salutem necessaria). Und was die Konkordienformel betrifft, so korrigiert sie nicht heimlich Luthers Schrift De servo arbitrio, sondern sie bekennt sich offen zu derselben, als worin D. Luther „diese Sache" („vom gefangenen Willen des Menschen") „wohl und gründlich ausgeführet und erhalten" (egregie et solide explicuit atque sententiam hanc *piam* et *invictam* esse demonstravit).[1381] Wie denn auch die Konkordienformel klar und ausführlich dieselbe Wahrheit bekennt, wegen welcher der „anfängliche" Luther des Partikularismus beschuldigt wird, nämlich die Wahrheit, daß bei einer Vergleichung der Seligwerdenden mit den Verlorengehenden nicht eine verschiedene Schuld und ein verschiedenes Verhalten, sondern die gleiche Schuld und gleich übles

---

1378) Dieckhoff behauptete sogar, man habe an Luther gedacht, wenn im 2. Artikel der Konkordienformel „der Stoicorum und Manichäer Unsinnigkeit" verworfen werde. (L. u. W. 1886, S. 192.)

1379) Luthers Schreiben an Capito vom 9. Juli 1537. St. L. XXI b, 2176.

1380) Opp. v. a. VII, 222.

1381) Vgl. den Artikel „Luther und die Konkordienformel", L. u. W. 1886, S. 193 ff. Der Artikel ist gegen Dieckhoffs Schrift „Der missourische Prädestinatianismus und die Konkordienformel", Rostock 1885, gerichtet.

Verhalten anzuerkennen sei. Und wie Luther das Festhalten an dieser Wahrheit für nötig hält, damit die christliche Lehre von der Gnade intakt bleibe, so sagt auch die Konkordienformel: „auf daß wir, wenn wir gegen ihnen [den Verlorengehenden] gehalten und mit ihnen verglichen (cum illis collati et quam simillimi deprehensi), desto fleißiger Gottes lautere Gnade an den Gefäßen der Barmherzigkeit erkennen und preisen lernen". Und wie Luther bei dieser Sachlage die allgemeine Gnade festhält und in bezug auf die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs auf das lumen gloriae verweist, so tut dies auch die Konkordienformel durch den ganzen Abschnitt S. 716, 57—64. Ein Lutheraner, der sich die tatsächliche Bekehrung eines Menschen aus dessen verschiedenem Verhalten, rechtem Verhalten usw. erklärt, ist eine contradictio in adiecto, wie „hölzernes Eisen" und „trockenes Wasser".[1382] Wir müssen jedem Synergisten, einerlei in welche Form er seinen Synergismus auch kleiden mag, zurufen: Ipsum iugulum petisti! Luther und Erasmus kann man nicht miteinander vertragen.[1383] Leider ist der Synergismus sowohl in Europa als hierzulande zu einem Charakteristikum der modernen Theologie geworden, die lutherisch sich nennende eingeschlossen.[1384]

1382) Köstlin weist nach, daß Luther zu keiner Zeit in seinem Leben den Fundamentalsatz der modernen Lutheraner und aller Synergisten, nämlich die freie Entscheidung für die Gnade, gelehrt habe. (Luthers Theologie ² II, 79; I, 67.) — Dasselbe weist Kahnis in bezug auf die Konkordienformel nach: „Die Konkordienformel, wie sie liegt, verwirft jede Mitwirkung." (Dogmatik II, 251.)

1383) Vgl. hierüber Luther selbst, St. L. XVIII, 2006 ff.: Luthers Vorrede über Corvinus' Buch von des Erasmus Vorschlag zur Kirchenvereinigung.

1384) Kahnis, Dogmatik ² II, 251: „Die Unmöglichkeit einer Heilszueignung ohne jedes Mitwirken der menschlichen Freiheit muß man als ein unabweisliches Resultat der neueren Teologie ansehen." G. Fritschel, „Monatshefte" 1872, S. 87 f.: „Darin liegt der eigentliche, innerste Unterschied der biblischen und der prädestinatianischen Lehre, daß nach jener in der persönlichen freien Entscheidung des Menschen für oder wider die ihm von Christo angebotene Gnade sein ewiges Schicksal wurzelt. . . . Er [Gott] läßt es von der Entscheidung des Menschen abhängen, wessen er sich erbarmen und wen er verstocken wird." „Zeitblätter" 1887, S. 325: Es ist „unwidersprechlich, daß in gewisser Hinsicht Bekehrung und Seligkeit auch vom Menschen und nicht allein von Gott abhängig ist". Solange jemand aus der Schrift nicht lernen will, daß der Monergismus nicht die praeteritio in sich schließt (Apost. 7, 51; Röm. 10, 21), ist ihm nicht zu helfen. Er ist entweder Synergist oder Calvinist, und er kommt sich dabei noch wissenschaftlich und fromm vor, wiewohl er das Gegenteil von beiden ist.

Schließlich sollte auch noch mit einigen Worten auf den übeln Einfluß hingewiesen werden, den der Synergismus auf die studierende Jugend ausübt. Abgesehen davon, daß der synergistische Lehrer der Theologie fortwährend den persönlichen Gnadenstand der Studierenden gefährdet, indem er diese anleitet, anstatt an Gottes Gnade an ihr „verschiedenes Verhalten", ihre „Selbstbestimmung" usw. zu glauben, kann er nicht umhin, auch immerfort in logischer und sittlicher Beziehung schädigend zu wirken. Was die logische Schädigung anlangt, so ist zu sagen: Weil die Einwände gegen den Monergismus auf Paralogismen beruhen, wie wir gesehen haben, so stellt der Synergismus eine förmliche Erziehung zur Unlogik dar. Die sittliche Schädigung tritt namentlich an den folgenden Punkten hervor: a. Um den Schein der Berechtigung zu gewinnen, ist der Synergismus veranlaßt, fortwährend den status controversiae zu verschieben. Er gibt vor, dem Monergismus gegenüber die Wahrheiten retten zu müssen, daß der Mensch kein Tier sei, daß der Mensch zur Bekehrung nicht gezwungen werde, daß nicht der Heilige Geist, sondern der Mensch in der Bekehrung glaube. Diesen Verschiebungen des Streitpunktes kann nur die Geistesdisposition zugrunde liegen, sich selbst und andere zu täuschen. b. Der Synergismus hat sehr klar erkennbar die Art an sich, sich in mehrdeutigen Ausdrücken (aequivocationes) zu bewegen. So z. B. wenn er sagt: „Im Menschen ist ein ‚Anknüpfungspunkt' für die Bekehrung", was richtig von der capacitas passiva verstanden werden könnte, vom Synergismus aber unrichtig von einem Entgegenkommen oder einem rechten Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber verstanden wird. In dieselbe Klasse gehören die Ausdrücke: Die Bekehrung ist ein moralischer Vorgang, die Bekehrung ist eine freie, die Verantwortlichkeit des Menschen muß gewahrt bleiben usw. Wie sittlich verwerflich es sonderlich für Theologen sei, sich in mehrdeutigen Ausdrücken zu bewegen, legt Luther dar.[1385] c. Weil dem Synergismus der Schriftgrund fehlt und deshalb auch die innere Überzeugung von der Wahrheit abgeht, so ist bei den Vertretern desselben eine Tendenz

---

1385) St. L. XVIII, 1996: Erasmus „hätte nicht allein wissen, sondern auch in der Tat erweisen sollen, was Fabius lehrt: daß man ein zweideutig Wort wie eine Klippe meiden müßte. Und wenn uns dergleichen etwa einmal entfällt, kann man es verzeihen; aber es mit Fleiß und Vorsatz zu suchen, das ist keiner Verzeihung, sondern des gerechtesten Hasses aller wert".

bemerkbar, sich dem Monergismus gegenüber, der nur auf den klaren Schriftworten steht, eine höhere Wissenschaftlichkeit, gründlichere Exegese, "looking at the matter in a cool, philosophic way" zuzuschreiben. Wie schädlich diese Phraseologie auf Theologiestudierende, die doch das οὐδὲν ἄτερ γραφῆς zu lernen haben, wirkt, weiß jeder theologische Lehrer, der etwas Amtserfahrung besitzt.[1386)]

1386) Belege für die geschilderte Art des Synergismus kann man im Zusammenhang nachlesen bei Kahnis, Dogmatik[2] II, 248 ff., 225 ff.; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 122 ff. (die Kritik Luthers), S. 270 ff. (die Kritik der Konkordienformel), S. 314 ff. (die Kritik Quenstedts und Calovs); Luthardt, Dogmatik[10], S. 178 ff. 269 ff. Eine Vergleichung der verschiedenen Auflagen seiner Dogmatik zeigt, daß Luthardt in der Kritik der lutherischen Lehre vorsichtiger geworden ist. Aber aus seiner letzten dogmatischen Schrift, „Die christliche Glaubenslehre", S. 306 ff. 439 ff., geht hervor, daß er die Schriftlehre von der Bekehrung entschieden ablehnt. Nach ihm endet die göttliche Gnadenwirkung „an der Grenze unserer Selbstbestimmung". Luthardt ist bei der Lehre geblieben, daß es ohne die Selbstbestimmung keine menschliche Verantwortlichkeit gibt, womit der Schrift direkt widersprochen und konsequenterweise die ganze Lehre von der Erbsünde geleugnet wird, Röm. 8, 7; Eph. 2, 3. Auch Julius Köstlin ist in der Kritik der Lehre Luthers vorsichtiger geworden, wie aus einer Vergleichung der ersten und zweiten Auflage seiner Schrift „Luthers Theologie" hervorgeht. Historisch richtig referiert Köstlin, daß Luther die von der modernen Theologie geforderte Selbstbestimmung für die Gnade weder in De servo arbitrio noch später kennt (Luthers Theologie[2] I, 67 f.; II, 71 ff.); aber Köstlin gibt dabei zugleich zu erkennen, daß er das Fehlen der Selbstbestimmung für einen Mangel an Luthers Theologie hält. Vgl. auch Köstlin, Luthers Leben I, 691 ff. — Was bei uns in den Vereinigten Staaten zum Schutze des Synergismus gesagt worden ist, ist ziemlich vollständig zusammengestellt von Leander S. Keyser in *Election and Conversion* (1914, 184 Seiten). Mit Recht fand dies Buch bei allen, die dem Menschen vor der Bekehrung eine Pro- und Contra-Stellung zuschreiben, allseitige Zustimmung. Daß Keysers Buch im eigenen Lager von dem einen oder andern als geringwertig angesehen wird, halten wir nicht für recht. Daß er durchweg "Missouri's position" entstellt, hat er mit allen gemein, die dem Synergismus den Schein der Berechtigung sichern wollen. Auch die Unlogik hat er mit allen denen gemein, die das Unmögliche versuchen, einerseits die sola gratia und andererseits die "free moral agency" als ausschlaggebenden Faktor zugleich festzuhalten. Diese unmögliche Stellung ist ganz trefflich aufgedeckt bei Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik 1912, S. 709 f. Vielleicht tritt Keyser etwas zuversichtlicher als andere in der Löwenhaut der Wissenschaftlichkeit ("the ethical and psychical character of conversion", "the real nature of free will") und der tieferen Schriftforschung auf. Es kommt dies aber wohl daher, daß das Buch vorwiegend rhetorisch gehalten ist. Übrigens schreibt auch Kahnis, Dogmatik[2] II, 225, Melanchthons Abweichung von Luther dem „tieferen Schriftstudium" zu.

Die Synonyma von Bekehrung.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in die Lehre von der Heilsaneignung schon in älterer und namentlich in neuerer Zeit ein „Chaos“ eingedrungen ist. Dies Chaos findet sich aber nicht bei Luther und in der Konkordienformel, sondern in der älteren Theologie, sofern sie von Luther und der Konkordienformel abwich, und namentlich in der neueren Theologie, sofern sie die Theologie des Reformationsjahrhunderts „tiefer erfassen“ und „weiterbilden“ will. In neuerer Zeit redet man von Menschen, die an Christum gläubig geworden, aber noch nicht gerechtfertigt und wiedergeboren sind,[1387]) von Bekehrten, die noch nicht wiedergeboren, und umgekehrt von Wiedergebornen, die noch nicht bekehrt sind, von Erleuchteten und vom Tode Erweckten, denen aber noch die Bekehrung durch „Selbstbestimmung“ oder „Selbstentscheidung“ fehlt, von Gliedern am Leibe Christi, die aber den Glauben an Christum aus dem Herzen verloren haben usw. Das ist wahrlich ein „Chaos“, und zwar ein sehr schädliches Chaos. Denn nun kann im Grunde keine geängstete Seele wissen, ob sie unter dem Zorn oder unter der Gnade ist, und die Sicheren werden in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärkt. Daher ist es von der größten Wichtigkeit, zu erkennen, daß und inwiefern Wiedergeburt, Auferweckung und Lebendigmachung, Erleuchtung, Berufung und Buße sachlich mit der Bekehrung zusammenfallen und nur begrifflich von ihr verschieden sind.

In den lutherischen Symbolen kommt die sachliche Identität dieser Begriffe klar zum Ausdruck. Buße, Bekehrung und Wiedergeburt sind synonym gebraucht Apol. 191, 34: Nos dicimus, quod *poenitentiam,* hoc est, *conversionem* seu *regenerationem,* boni fructus, bona opera in omni vita sequi debeant. Ebenso Apol. 176, 58: Nos eas partes *poenitentiae* ponimus, quae propriae sunt in *conversione* seu *regeneratione.* — Bekehrung und Erweckung sind als Synonyma gebraucht F. C. 609, 87: „Die Bekehrung unsers verderbten Willens, welche anders nichts denn eine Erweckung desselben von dem geistlichen Tode, ist einig und allein Gottes Werk, wie auch die Auferweckung in der leiblichen Auferstehung des Fleisches allein Gott zugeschrieben werden soll.“ Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung und Ziehen zu Christo sind als Synonyma gebraucht F. C. 594, 24: „Zuvor und ehe der Mensch durch

1387) So z. B. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, 1851, S. 429 f.; bei Baier III, 185.

den Heiligen Geist erleuchtet, bekehrt, wiedergeboren, verneuert und gezogen wird, kann er für sich selbst und aus seinen eigenen natürlichen Kräften in geistlichen Sachen und seiner selbst Bekehrung oder Wiedergeburt etwas anzufangen, wirken oder mitzuwirken, gleich so wenig als ein Stein oder Block oder Ton." Daß hier Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung und Ziehen nicht als verschiedene und aufeinanderfolgende Vorgänge gedacht sind, geht daraus hervor, daß diese Vorgänge sofort unter „Bekehrung oder Wiedergeburt" zusammengefaßt sind. In den unmittelbar folgenden Worten werden dann dieselben Vorgänge unter „Glauben" befaßt: „Denn ob er [der Mensch] wohl die äußeren Gliedmaßen regieren und das Evangelium hören und etlichermaßen betrachten, auch davon reden kann, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen ist, so hält er es doch für Torheit und kann es nicht glauben, hält sich auch in dem Fall ärger als ein Block, daß er Gottes Willen widerspenstig und feind, wo nicht der Heilige Geist in ihm kräftig ist und den Glauben und andere gottgefällige Tugenden und Gehorsam in ihm anzündet und wirket." Beispiele der sachlichen Gleichstellung der genannten Begriffe bei späteren Theologen werden unten angeführt werden.

Der Sprachgebrauch der lutherischen Symbole entspricht dem Sprachgebrauch der Schrift. Wie die Bekehrung oder die Umkehr zu Gott dadurch zustande kommt, daß ein Mensch an das Evangelium gläubig wird (Apost. 11, 21), so geschieht auch die Wiedergeburt, die Lebendigmachung oder Auferweckung vom geistlichen Tode, die Erleuchtung zu heilsamer Gotteserkenntnis, die Berufung, durch welche ein Mensch tatsächlich in die Gnadengemeinschaft Gottes eintritt, die Buße zu Gott durch die Entstehung des Glaubens an den um Christi willen gnädigen Gott. Dies ist im einzelnen noch kurz nachzuweisen, obwohl es der Sache nach schon bei der Beschreibung des seligmachenden Glaubens immerfort zur Sprache kommen mußte.

1. Wiedergeburt (regeneratio). Wiedergeburt bezeichnet begrifflich die Setzung eines neuen, nämlich des geistlichen, Lebens. Daß diese Wiedergeburt aber in der Anzündung des Glaubens an Christum besteht, sagt 1 Joh. 5, 1: Jeder, der glaubt, daß JEsus der Christ ist, der ist von Gott geboren (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται). Joh. 1, 12. 13 heißt es von denen, die an seinen (Christi) Namen glauben: „welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches noch von dem Willen des Mannes, sondern

von Gott geboren sind“ (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Was Christus Joh. 3 von der geheimnisvollen Wiedergeburt, in die Nikodemus sich nicht finden konnte, gesagt hat, legt er V. 14. 15 mit den Worten vor: „Wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhet hat, also muß des Menschen Sohn erhöhet werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ „So stehet nun“ — sagt Luther (VII, 1862) — „des Heiligen Geistes Predigt in dem Wort ‚neue Geburt‘, das er lehrt und schreibt. Wer da glaubt an Christum, daß er für uns geboren, gestorben und begraben, auch von den Toten wieder auferstanden sei, derselbige ist wiedergeboren oder neugeboren.... Es liegt nichts daran, wie du dich kleidest, wie denn auch nichts daran liegt, ob du ein Weib oder ein Mann seiest. Denn das macht dich nicht neugeboren, sondern daß ich glaube an Christum, der für mich gestorben ist.“ So auch spätere Dogmatiker.[1388] Gewirkt wird die Wiedergeburt nicht bloß durch die Taufe (Tit. 3, 5: διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας), sondern auch durch das Wort des Evangeliums (1 Petr. 1, 23: ἀναγεγεννημένοι ... διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ). Wie ja auch in der Taufe die wirkende Kraft nicht in dem Wasser an sich, sondern in dem göttlichen Verheißungswort liegt, das Vergebung der Sünden (ἄφεσις ἁμαρτιῶν, Apost. 2, 38) durch das Wasserbad zusagt. Denn „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet“.

2. Die Lebendigmachung oder Auferweckung (vivificatio, resuscitatio). Die Ausdrücke bezeichnen begrifflich die Versetzung aus dem geistlichen Tode in das geistliche Leben. Daß aber die Lebendigmachung oder Auferweckung sich durch den Glauben an das Evangelium vollziehe, sagen Schriftworte wie Kol. 2, 12: συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ;[1389] Eph.

1388) Baier III, 178: Facile constat, *regenerationem* in eo consistere, quod in hominibus generatur *fides*, adeoque homines ex non credentibus fiunt credentes, 1 Ioh. 5, 1: Omnis, qui credit Iesum esse Christum, ex Deo natus dicitur. Nasci ex Deo autem est *renasci*, et sic manifeste constat hominem per hoc ipsum renasci, quod fides in ipso accenditur. Man darf also aus dem Umstande, daß Baier und andere Dogmatiker die Wiedergeburt in einem besonderen Abschnitt neben der Bekehrung behandeln, nicht den Schluß ziehen, daß diese Lehrer Wiedergeburt und Bekehrung sachlich auseinanderfallen lassen.

1389) Mit Recht verstehen die meisten älteren und neueren Ausleger das *συνεγείρειν* von der Auferweckung zum neuen geistlichen Leben. Meyer

2, 5—8: *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν ἐν Χριστῷ — τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως.*[1390]) Die geistliche Erweckung steht dem geistlichen Tode gegenüber. Wie kommt es, daß die Versetzung aus dem geistlichen Tode in das geistliche Leben sich auf seiten des Menschen durch den Glauben an das Evangelium vollzieht? Die Sünde tötet ja nicht als Stoff, sie ist überhaupt kein Stoff, wie bereits dargelegt wurde,[1391]) sondern die Sünde tötet als Schuld vor Gott und, auf die Wirkung im Menschenherzen gesehen, als Schuldbewußtsein oder böses Gewissen. Das böse Gewissen ist bereits durch das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz vorhanden. Es heißt von den Heiden: *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.*[1392]) Diese tötende Wirkung wird durch das geoffenbarte Gesetz noch gesteigert, weil das geoffenbarte Gesetz Sünde und Schuld nur mehrt, wie Paulus so angelegentlich darlegt.[1393]) Weil nun der Mensch durch kein Tun seinerseits Schuld und böses Ge-

---

deutet es fast einsam und sehr hartnäckig auf die leibliche Auferstehung zum ewigen Leben, die durch den Glauben vorweggenommen werde. Meyers Gedanke ist schriftgemäß (Joh. 5, 24; 11, 25), aber hier gegen den Kontext. Das *συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως* korrespondiert dem *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι;* und wie dieses, so fällt auch jenes in das Leben hier auf Erden. Gut Bähr z. St., der auch Hunnius zitiert: Modum explicat nostrae vivificationis et regenerationis, eamque per fidem effici testatur, cuius interventu remissis peccatis homo ad illius spiritualis lucem resuscitatur. — Meyer will auch die Worte *τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ* als Objekt des Glaubens fassen, „nicht wie Luther: ‚durch den Glauben, den Gott wirket' und fast alle Neueren wollen, Genitivus causae". Richtig Bähr: „Läßt sich wohl grammatisch nichts gegen diese Erklärung des Genitivs als Objekt sagen, so spricht doch die Parallelstelle Eph. 1, 19 bestimmt dagegen. Dort kann man *κατά* unmöglich als den Gegenstand des Glaubens bezeichnend ansehen, sondern muß übersetzen ‚kraft der Wirkung'. Nach dieser Parallelstelle muß übersetzt werden: fides, quam Deus efficit vel operatur, wie die meisten, und zumal älteren, Ausleger tun. Es waren meist dogmatische Gründe, aus denen man diese, die einfachste und natürlichste Erklärung, verließ. Man wollte allem Prädestinatianismus vorbeugen oder befürchtete, diese Erklärung führe dazu."

1390) Stöckhardt z. St.: „Offenbar bezeichnet *ὄντας νεκρούς* einen wirklich vorhandenen Todeszustand, dem die Leser jetzt entnommen sind, sowie *συνεζωοποίησε* eine tatsächliche Lebendigmachung, welche die Leser schon an sich erfahren haben, nicht die Anwartschaft auf ein künftiges Leben." Dies gegen Meyer, welcher auch hier das Totsein vom ewigen Tod und die Lebendigmachung vom ewigen Leben versteht.

1391) L. de peccato.

1392) Röm. 1, 32; 2, 12 ff.

1393) Röm. 7, 1—13. V. 10: *Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον.*

wissen tilgen kann,[1394]) so bleibt er im Tode vor Gott, solange er unter dem Gesetz bleibt. Lebendig hingegen wird der Mensch in dem Augenblick, in dem Gott den Glauben an das Evangelium im Herzen wirkt und dadurch an die Stelle seines göttlichen Verdammungsurteils sein göttliches Rechtfertigungsurteil ins Herz schreibt. Deshalb sagt die Apologie vom Glauben an das Evangelium: *vivificat* contritos (172, 36). — In einem andern Sinne haben namentlich die Pietisten das Wort „Erweckung“ gebraucht. Sie haben damit den Zustand bezeichnet, in dem der Mensch aus seiner fleischlichen Sicherheit aufgeschreckt ist, ohne zum Glauben an Christum gekommen zu sein. Einen solchen Zustand gibt es, wie wir an dem Beispiel von Felix sehen, als er bei Paulus' Predigt von der Gerechtigkeit und von der Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht *ἔμφοβος ἐγένετο*, Apost. 24, 25. Diesen Vorgang „Erweckung“ zu nennen, ist zwar nicht dem Sprachgebrauch der Schrift gemäß, aber auch nicht sachlich falsch. Falsche und sehr schädliche Lehre liegt jedoch dann vor, wenn man mit den Pietisten und Synergisten solche Personen als bloß „Erweckte“, aber noch nicht Bekehrte bezeichnet, die zwar die prima initia fidei besitzen, aber noch nicht genügend „geistliche Erfahrungen“, noch nicht die „bewußte Selbstbestimmung“ oder „Selbstentscheidung“ vollzogen haben. Festzuhalten ist: Wer „die ersten Anfänge des Glaubens“, scintillulam fidei, hat, der ist bereits gläubig oder bekehrt (F. C. 591, 14).

3. Die Erleuchtung (illuminatio). Der Ausdruck bezeichnet begrifflich die Überführung des Menschen, der sich von Natur in geistlicher Finsternis befindet (Eph. 5, 8: *ἦτε γάρ ποτε σκότος*) in den Zustand des geistlichen Lichts (l. c.: *νῦν δὲ φῶς ἐν Κυρίῳ*). Daß dies sachlich die Bekehrung ist, wird Apost. 26, 18 gesagt: *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ ἀποστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς*. Hier ist ausdrücklich mit *σκότος* der terminus a quo und mit *φῶς* der terminus ad quem der Bekehrung angegeben. Und die Erleuchtung geschieht durch den Glauben an Christum. Christus als der Versöhner der Welt ist das Licht der Welt, und wer an ihn glaubt, ist dadurch — scil. durch den Glauben — erleuchtet. Joh. 12, 46: *Ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.*[1395]) Es ist daher festzuhalten, daß Ungläubige oder Unbekehrte nicht erleuchtet (illuminati) genannt werden können. In diesem Punkt hatten die Pietisten recht einigen

1394) Apologie 122, 87; 123, 91.

1395) Joh. 12, 36. 38—40; 8, 12 (Luther z. St. VIII, 142 f.).

sogenannten Orthodoxen gegenüber, welche behaupteten, man könne auch unbekehrten Predigern eine Erleuchtung (illuminatio), wenigstens eine Art „Anleuchtung" (alluminatio), zuschreiben.[1396]

4. Die Berufung (vocatio). Das Wort Berufung wird in der Schrift in einem doppelten Sinne gebraucht. Es bezeichnet erstlich die bloße Verkündigung des Evangeliums und die damit gesetzte Darbietung der Vergebung der Sünden und Wirkung des Heiligen Geistes zur Hervorbringung des Glaubens. In diesem Sinne sind alle Menschen berufen, die mit dem Evangelium bekannt werden. So ist das Wort sicher Matth. 22, 14 gebraucht: *Πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, „denn viele sind Berufene, wenige Auserwählte".[1397] An den meisten Stellen der Schrift bezeichnet die Berufung nicht die bloße Darbietung der Gnade, sondern die tatsächliche Versetzung aus dem Reich der Welt oder des Unglaubens in das Reich der Gnade oder des Glaubens. In diesem Sinne ist die Berufung ein Synonymum von Bekehrung. Die Berufenen (*κλητοί*) sind die Bekehrten, diejenigen, welche das Evangelium nicht bloß gehört, sondern auch im Glauben angenommen haben. So Röm. 8, 30: *οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν.*[1398]

5. Die Buße (poenitentia). Das Wort Buße (*μετάνοια*) hat, wie auch die Konkordienformel erinnert (634, 7), in der Schrift eine engere und weitere Bedeutung. Es bezeichnet a. die Reue (contritio), das heißt, die durch das Gesetz gewirkte Erkenntnis der Sünden (terrores conscientiae). So in den Stellen, wo die Buße von der Vergebung der Sünden unterschieden wird, wie Luk. 24, 47: Christus läßt predigen *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη;* b. die Reue und den Glauben oder die ganze Bekehrung des Menschen. So Luk. 15, 7: *Χαρὰ ἔσται ἐν τῷ οὐρανῷ*

1396) Baumgarten, Theol. Streitigkeiten II, 667 f. Die Literatur bei Walch, Bibliotheca Theol. II, 745 sqq. Buddeus verteidigte das Richtige gegen Krackewitz.

1397) Matth. 20, 16 fehlen diese Worte in B. L. Sin.; sie stehen in C. D. It. Syr. Von Meyer festgehalten, von Tischendorf gestrichen.

1398) 1 Kor. 1, 26; 1 Petr. 2, 9; 2 Tim. 1, 9 usw. In den Überschriften von Briefen heißen die Christen die „Berufenen": Röm. 1, 6; 1 Kor. 1, 2: *κλητοὶ ἅγιοι.* — Quenstedt (II, 662 sq.) und andere reden auch von einer vocatio *indirecta*, die in der natürlichen Gotteserkenntnis (Apost. 17, 27) und dem Gerücht von der wahren Religion (Matth. 12, 42) vorliegt, und der vocatio *directa*, die allein durch die Botschaft des Evangeliums geschieht. Nur im letzteren Sinne ist Berufung eigentlich und dem usus loquendi der Schrift entsprechend gebraucht. Vor dem Bekanntwerden des Evangeliums wandeln alle Menschen im Finstern trotz ihrer natürlichen Gotteserkenntnis, Jes. 9, 1; Matth. 4, 14 ff.

ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι. Der μετανοῶν ist hier ein Mensch, der gerettet, ein Gegenstand der Freude im Himmel, in dem also Reue und Glaube ist. Ebenso Luk. 13, 3. 5: „Wenn ihr nicht Buße tut (μετανοῆτε), werdet ihr alle also umkommen." In der Bedeutung b. ist Buße ein Synonymum von Bekehrung.[1399] Die Augsburgische Konfession beschreibt im 12. Artikel die Buße so: Constat poenitentia proprie his *duabus* partibus: Altera est *contritio* seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est *fides,* quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata. Die guten Werke sind, genau geredet,[1400] eine Folge oder Früchte der Buße: Deinde *sequi* debent opera, quae sunt *fructus* poenitentiae. Die römische Lehre von der Buße ist eine völlige Verleugnung der christlichen Lehre von der Buße, da sie die Buße oder die Umkehr zu Gott durch drei Menschenwerke sich vollziehen läßt: die contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis, und zwar unter ausdrücklichem Ausschluß des Glaubens an das Evangelium.[1401] Auch die contritio cordis kommt in der römischen Lehre unter den Gesichtspunkt der menschlichen Leistung zu stehen. Die contritio cordis, insofern sie von Gott durch das Gesetz gewirkt wird (contritio passiva), ist von der römischen Buße ausgeschlossen.[1402] Die römische Lehre von der Buße gehört zu den Stricken, mit welchen die Seelen an die Werklehre und damit an das Kirchenwesen des Papsttums gebunden und von Christo ferngehalten werden.[1403]

1399) Baier III, 210: Licet poenitentia aliquando *strictius* accipiatur pro parte conversionis, quae contritio dicitur, saepe tamen pro *tota* conversione accipitur.

1400) Apologie 171, 28. Note 1272.

1401) Dies wurde bereits unter „Wiederholte Bekehrung", S. 560 ff., dargelegt. Dort sind auch die Belege aus dem Tridentinum angeführt. Chemnitz drückt sein Entsetzen über die römische Lehre von der Buße aus.

1402) Bellarmin (Lib. 1 De poenit., c. 19, propos. 1, bei Quenstedt II, 855): Terror animo incussus a lege, quem Lutherani contritionem . . . appellant, non recte inter partes poenitentiae numeratur. Haec propositio conformis est Concilio Tridentino, sess. 6, c. 6. Ebenso schließt Bellarmin l. c. den Glauben an das Evangelium von der Buße aus. Walther: „Den Papisten ist die contritio nicht etwas, was Gott durch das Gesetz tut, sondern was der Mensch selbst tut. Ihnen ist Buße so viel als Büßung, Genugtuung."

1403) Die Apologie legt die Verwirrung und Peinigung der Gewissen dar, die notwendig aus der römischen Lehre von der Buße folgt, S. 168, 4 ff.: Prodeat nobis aliquis ex adversariis, qui dicat, quando fiat remissio peccatorum. Bone Deus, quantae tenebrae sunt!

Die Rechtfertigung durch den Glauben.

De iustificatione.

1. Die Rechtfertigung geschieht ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben.

In demselben Augenblick, in welchem ein Mensch an Christum oder an das Evangelium,[1404] das heißt, an die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden, gläubig wird, wird er durch diesen Glauben vor Gott gerechtfertigt. Dies ist die sogenannte subjektive Rechtfertigung, im Unterschiede von der sogenannten objektiven Rechtfertigung, die vor dem Glauben vorhanden ist. Auf den Zusammenhang zwischen objektiver und subjektiver Rechtfertigung ist später noch hinzuweisen. Von der subjektiven Rechtfertigung, die durch den Glauben geschieht, heißt es Röm. 3, 28: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον.* Aber die Schrift begnügt sich nicht damit, thetisch zu sagen, daß wir „durch den Glauben" gerechtfertigt werden. Weil diese göttliche Rechtfertigungsmethode der menschlichen Anschauung durchaus widerspricht — alle Menschen nämlich suchen und erwarten nach ihren natürlichen Begriffen von Religion eine Rechtfertigung aus den Werken —,[1405] so ist die Schrift beflissen einzuschärfen, daß die Rechtfertigung unter völligem Ausschluß der Werke des Gesetzes sich vollziehe. Röm. 3, 28: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Gal. 2, 16: *Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου.* Und zwar sind die menschlichen Werke in jeder Gestalt von der Rechtfertigung ausgeschlossen. Ausgeschlossen sind 1. alle äußerlich guten Werke, die die Menschen außer und vor dem Glauben haben, wie die Werke der Pharisäer;[1406] 2. alle geistlich guten Werke, die aus dem

---

1404) Über die verschiedenen Benennungen des Objekts des Glaubens, durch den die Rechtfertigung geschieht, vgl. S. 507 f. und die noch folgende Darlegung unter „Terminologie".

1405) Apologie, 122, 85: Semper in mundo haesit impia opinio de operibus; 151, 273: Homines naturaliter ita iudicant Deum per opera placandum esse. Nec videt ratio aliam iustitiam quam iustitiam legis civiliter intellectae. Luther, XIII, 2495: „Also haben wir im Papsttum selbst gelehrt: Wer von Sünden will los sein, der muß dies und jenes tun."

1406) Solche Werke sind Luk. 18, 9—14 aufgezählt, mit dem Urteil, daß sie in keinem Kausalnexus mit der Rechtfertigung stehen. Auch Paulus berichtet, daß er vor seinem Glauben *ἄμεμπτος* war, aber, fügt er hinzu: *τὰ πάντα ἐζημιώθην καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι,* Phil. 3, 6. 8.

Glauben fließen, wie die Werke des gläubigen Abraham.[1407] Die Schrift gibt auch Gründe dafür an, weshalb Gott diese sonderbare Weise der Rechtfertigung gewählt, nämlich die Rechtfertigung von dem Gesetz und den Werken des Gesetzes völlig losgelöst hat. Gott hat diese Rechtfertigungsmethode gewählt: 1. damit den Menschen die Vergebung der Sünden und die Seligkeit gewiß sei;[1408] 2. damit das Objekt des menschlichen Rühmens nicht der Mensch selbst, sondern Gottes gänzlich unverdiente Gnade in Christo sei.[1409]

Es ist dienlich, wenn wir uns bewußt bleiben, daß uns in der Schriftlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben[1410] eine allerdings wunderbare Rechtfertigungsmethode entgegentritt. Das Wunderbare tritt uns leicht in den Hintergrund, weil wir meistens von Jugend auf von der Rechtfertigung durch den Glauben gehört haben. Aber Luther hat recht, wenn er sagt: „Es ist ein groß Ding, daß ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben, und daß ich durch solchen Glauben

---

1407) Röm. 4, 2. 3. Über den Ausschluß der Werke der Gläubigen von der Rechtfertigung: Konkordienf. 617, 33 ff. Chemnitz: „Wenn Paulus die Werke des Gesetzes von der Rechtfertigung ausschließt, meinet er allein die levitischen Zeremonien oder die Werke, so ohne Geist und Glauben geschehen? Paulus redet vom ganzen Gesetze und sonderlich von den Werken der zehn Gebote, Röm. 3. 7; Gal. 3, und begreift auch die Werke der Gläubigen, wie solches klar ist Röm. 4; 1 Kor. 4." (Enchir., S. 91.) Luther, XIX, 1445: „Also ist's klar, daß diejenigen, die da lehren, Paulus rede nur vom Zeremonialgesetz, Christum schlechterdings mit dem ganzen Evangelio aus der Welt schaffen. Und machen uns selbst zu unsern Rechtfertigern durch das Sittengesetz oder die zehn Gebote, ohne Christum."

1408) Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι.* Philippi: „Es lag in der göttlichen Absicht, die Verheißung dadurch zu sichern, daß sie lediglich auf Gnade gestellt ward. . . . Wo das Erbe der Seligkeit irgendwie von den Werken abhängig gemacht wird, und seien es auch die Werke der Wiedergebornen, muß bei der Unvollkommenheit dieser Werke natürlich auch der Zweifel an die Stelle der Gewißheit treten."

1409) Eph. 2, 9: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται;* Eph. 1, 6. 7: *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.*

1410) *πίστει, διὰ πίστεως, ἐκ πίστεως, ἐπὶ τῇ πίστει, λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην,* Röm. 3, 28. 30. 22; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9; Röm. 4, 5, auch das *ἐπὶ τῇ πίστει*, auf Grund des Glaubens, Phil. 3, 9, steht im Gegensatz zu den Werken.

gerecht bin vor Gott. Das mag mir eine wunderliche Gerechtigkeit sein und weit eine andere Gerechtigkeit, denn aller Juristen, Klugen und Weisen in dieser Welt Gerechtigkeit ist." (St. L. XIII, 2495.) Aber Voraussetzung für diese „wunderliche Gerechtigkeit" durch den Glauben ist die „wunderliche" Tatsache, daß Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung alle Menschen mit sich selbst versöhnt, das heißt, ihnen die Sünden in seinem Herzen vergeben hat und diese Vergebung oder Gerechtigkeit im Wort des Evangeliums zusagt. Hierauf ist bei der weiteren Darlegung der biblischen Rechtfertigungslehre immerfort hinzuweisen.

In der Schriftaussage Röm. 3, 28: *πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* sind der Sache nach bereits alle Näherbestimmungen enthalten, durch welche die rechtgläubige Kirche im Laufe der Zeit die christliche Lehre von der Rechtfertigung dem vielgestaltigen Irrtum gegenüber abgegrenzt hat. Geschieht nämlich die Rechtfertigung „durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke", so gründet sie sich nicht auf die „eingegossene Gnade" (gratia infusa), sondern auf die „gnädige Gesinnung Gottes in Christo" (gratuitus Dei *favor* propter Christum), so ist sie nicht im Menschen zu suchen, sondern außerhalb des Menschen, nämlich in dem objektiven Wort des Evangeliums (media gratiae instrumenta iustificationis sunt), so ist sie actus non medicinalis, sed forensis, das heißt, die Gerechterklärung eines in sich Ungerechten, so hat sie keine Grade (non admittit gradus), so geschieht sie sola fide, und so kann auch der Glaube in der Rechtfertigung nur instrumental, nicht als sittliche Leistung, ethisches Prinzip usw. aufgefaßt werden, so ist sie auch nicht ein Gegenstand der Vermutung (certitudo coniecturalis der Römischen), sondern dem armen Sünder gewiß, weil sie eben durch den Glauben an das Evangelium, völlig losgelöst vom Gesetz und dessen Werken, geschieht. Alle diese Näherbestimmungen sind, wie gesagt, der Sache nach schon in Röm. 3, 28: *πίστει χωρὶς ἔργων νόμου* enthalten. Wenn wir im folgenden auf eine Reihe von Näherbestimmungen noch mehr oder weniger ausführlich eingehen, so geschieht das im Gegensatz zu dem vielgestaltigen Irrtum, der in bezug auf den Zentralartikel der christlichen Religion fortwährend von außen an uns herantritt. Auch dürfen wir nie vergessen, daß auch wir selbst, sofern wir noch das Fleisch an uns tragen,

mit der opinio legis, das heißt, mit der Neigung behaftet sind, die Rechtfertigung ἐξ ἔργων νόμου zu glauben.[1411])

Als eine einfache, aber alle Momente in sich fassende Beschreibung der Rechtfertigung kann der 4. Artikel der Augsburgischen Konfession gelten: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und[1412]) Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk' und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden, um Christus' willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt zu'n Römern am 3. und 4."

2. Die Polemik der Schrift gegen die Einmengung der Werke in die Rechtfertigung.

Die Schrift lehrt nicht nur, daß die Rechtfertigung von den Werken völlig unabhängig ist, sondern sie wendet sich auch in reichlicher und scharfer Polemik gegen die Einstellung der Werke in die Rechtfertigung vor Gott. Sie nennt das Trachten, durch Werke vor Gott gerecht zu werden, Unverstand, ζῆλον θεοῦ οὐ κατ' ἐπίγνωσιν,[1413]) Fleischesreligion, ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;[1414]) Leugnung des Todes Christi, εἰ διὰ

1411) Hierher gehört Luthers fortgesetzte Warnung vor der Meinung, daß man den Artikel von der Rechtfertigung bald „ausgelernt" habe. (St. L. XIII, 2498 ff.)

1412) Das „und" ist epexegetisch. Die „Gerechtigkeit vor Gott" ist nicht sachlich verschieden von der Vergebung der Sünden, sondern nur eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache. Die Gerechtigkeit vor Gott besteht in der Vergebung der Sünden. Im lateinischen Text ist daher für „Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott" nur das eine Wort „iustificari" gesetzt. So heißt es auch ausdrücklich Apol. 100, 76: „Vergebung der Sünden erlangen und haben, dasselbige heißt vor Gott gerecht werden."

1413) Röm. 10, 2. 3. Ebenso Gal. 3, 1—3: ὦ ἀνόητοι Γαλάται κτλ.

1414) Gal. 3, 3. Ebenso Röm. 4, 1—3; Phil. 3, 4 ff. In allen Stellen ist ausgesagt, daß die Meinung und das Bestreben, durch eigene Werke vor Gott gerecht zu werden, der σάρξ, der alten Art der Menschen, angehört. Die Werkreligion ist nicht die christliche, sondern die natürliche Religion. Luther z. St.: „Paulus nennt hier ‚Fleisch' nicht die Wohllust, viehische Leidenschaften oder sinnliche Begierden. . . . ‚Fleisch' ist nichts anderes als die Gerechtigkeit, die Weisheit

νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν,[1415]) Abfall von Christo und von der Gnade, *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.*[1416]) Sie sagt von allen Menschen, die durch Werke vor Gott gerecht werden wollen, daß sie nicht die Rechtfertigung, sondern den Fluch erlangen, *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν*, Gal. 3, 10; und über alle Lehrer, die Werke in die Rechtfertigung mengen, spricht Paulus zweimal hintereinander das Anathema aus.[1417]) Der Apostel gebraucht zur Charakterisierung und rechten Einschätzung solcher Lehrer Ausdrücke, die unsern zarten Ohren schier unerträglich sind. Er nennt sie Phil. 3, 2 „Hunde, böse Arbeiter, Zerschneidung".[1418]) Die scharfen Ausdrücke, die der Apostel an dieser Stelle gegen die jüdischen Werklehrer gebraucht, haben einigen Exegeten Not gemacht.

---

des Fleisches und die Gedanken der Vernunft, welche sich bemüht, durch das Gesetz gerecht zu werden."

1415) Gal. 2, 21. Luther z. St.: „Jeder, der außer dem Glauben an Christum, sei es durch Werke, Genugtuungen oder Leiden, sei es durch das Gesetz Gottes, die Gerechtigkeit sucht, der wirft die Gnade Gottes weg und verachtet den Tod Christi, möge er mit dem Munde noch so sehr das Gegenteil versichern." „Wer seine Redekunst beweisen will, der hat hier überreichlichen Stoff, das groß zu machen und auszuführen, eine wie erschreckliche Gotteslästerung die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und aus den Werken sei. Könnte mir wohl etwas Erschrecklicheres oder eine größere Gotteslästerung beigemessen werden, als daß ich den Tod Christi vergeblich mache, wenn ich das Gesetz halten will, um durch dasselbe gerecht zu werden? Aber den Tod Christi vergeblich machen, heißt auch seine Auferstehung, seinen Sieg, seine Ehre, sein Reich, den Himmel, die Erde, Gott selbst, Gottes Majestät, kurz, alles vergeblich machen."

1416) Gal. 5, 4. Luther z. St.: „Das soll man wohl beachten, daß Paulus sagt: durch das Gesetz gerecht werden wollen, sei nichts anderes als von Christo geschieden werden, und daß er uns völlig unnütz wird. . . . Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen; denn entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. . . . Die rechte Erkenntnis Christi oder der Glaube disputiert nicht, ob du gute Werke getan habest zur Gerechtigkeit oder böse Werke zur Verdammnis, sondern hält einfältiglich daran fest: Hast du gute Werke getan, so wirst du darum nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt."

1417) Gal. 1, 8. 9. Luther, St. L. IX, 83 ff.: „Paulus redet hier lauter Flammen und ist so heftig entbrannt, daß er anfängt, selbst den Engeln gleichsam zu fluchen. . . . Er verbannt und verflucht schlechthin alle Lehrer, sich selbst, seine Brüder, einen Engel und danach irgendwelche andere, nämlich, die dem Evangelio zuwider lehren. . . . Wollte doch Gott, daß dieses erschreckliche Urteil des Apostels den Verkehrern des Evangeliums Pauli einen Schrecken einjagte, deren heutzutage leider die Welt voll ist."

1418) *Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν.*

Diese „heftigen Affekt bekundenden Ausdrücke" scheinen nämlich zu dem „zarten Ton", der sonst den Philipperbrief charakterisiert, nicht zu passen, und speziell nicht zu den unmittelbar vorhergehenden Worten, in denen der Apostel die Gemeinde zur Freude im HErrn auffordert.[1419] Aber der sachliche Zusammenhang liegt auf der Hand. Je herrlicher das Gnadenwerk Gottes an der Gemeinde zu Philippi in Erscheinung trat, desto heftiger entbrannte der Apostel in heiligem Zorn gegen die judaistischen Irrlehrer, die mit ihrer Werklehre das ganze Fundament des christlichen Glaubens und Lebens bedrohten.

3. Die Voraussetzungen der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke.

Es wurde schon bei der Lehre von dem Versöhnungswerk Christi ausführlicher dargelegt, daß die Rechtfertigung durch den Glauben oder die subjektive Rechtfertigung die sogenannte objektive Rechtfertigung oder Versöhnung der ganzen Menschenwelt zur Voraussetzung hat.[1420] Es könnte von einer Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke schlechterdings nicht die Rede sein, wenn nicht um der stellvertretenden Genugtuung Christi willen die Rechtfertigung der ganzen Menschenwelt im Herzen Gottes bereits vorhanden wäre und im Evangelium proklamiert vorläge. Alle diejenigen, welche die objektive Rechtfertigung oder, was dasselbe ist, die objektive Versöhnung leugnen, müssen, wenn sie konsequent bleiben, auch leugnen, daß die subjektive Rechtfertigung durch den Glauben geschieht. Ist durch Christi satisfactio vicaria die Vergebung nicht objektiv vorhanden, so wird der Glaube noch irgendwie als eine Ergänzung des Verdienstes Christi, das heißt, als eine menschliche Leistung, aufgefaßt. Daß aber die objektive Versöhnung oder Rechtfertigung Schriftlehre sei, wurde bei der Lehre von der Auferstehung Christi und unter dem Abschnitt

1419) Auch Meyer kann sich nicht darein finden, daß diese „absonderlichen Ausdrücke", „dieser Ausbruch" der Polemik, in dem Philipperbriefe stehen, der in einem so „weichen und innigen Tone" geschrieben ist. Er nimmt deshalb einen verlorengegangenen Philipperbrief an, in dem der Apostel „sich wahrscheinlich ausführlich und mit dem ganzen Feuer heftiger Polemik zur Warnung der Leser über die judaistischen Irrlehrer ausgelassen hat". Dagegen hat schon Wiesinger mit Recht bemerkt, es sei nicht anzunehmen, daß der Apostel einem andern Briefe „absonderliche Ausdrücke" und „Ausbrüche" entlehnte, die nicht in den Zusammenhang dieses Briefes paßten.

1420) S. 413. Vgl. Verhandlungen der ersten Versammlung der Synodalkonferenz 1872, S. 31 ff.

„Objektive und subjektive Versöhnung" dargelegt.[1421] Auch das lutherische Bekenntnis gründet die Rechtfertigung aus dem Glauben auf die Tatsache, daß Gott durch Christum mit der Welt versöhnt ist und nun die Vergebung der Sünden als Verheißung (res promissa) im Evangelium dargeboten wird.[1422]

Eine weitere notwendige Voraussetzung für die Rechtfertigung durch den Glauben ist die allgemeine Gnade (gratia universalis). Sind nicht alle Menschen durch Christum vollkommen mit Gott versöhnt, und wird nicht allen Menschen ohne Unterschied im Evangelium die Vergebung der Sünden dargeboten, so kann auch der Glaube die Vergebung der Sünden sich nicht aus dem Evangelium aneignen. Die Leugnung der allgemeinen Gnade veranlaßt den über seine Sünde Erschrockenen, die Vergebung der Sünden auf die „eingegossene Gnade" (gratia infusa) zu gründen und damit auf römisches Gebiet überzutreten. Dies wurde schon bei der Lehre von der Gnade und vom Glauben dargelegt.[1423]

Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke hat ferner die *sola gratia* bei der Entstehung des Glaubens zur Voraussetzung. Wenn wir nicht jede menschliche Mitwirkung (Semipelagianismus, Synergismus) bei der Entstehung des Glaubens sorgsam fernhalten, so wird uns der Glaube selbst zu einem teilweisen Menschenwerk. Damit ist dann aber die Schriftlehre vom rechtfertigenden Glauben aufgegeben, weil die Schrift in der Rechtfertigung den Glauben allen Menschenwerken entgegensetzt (Röm. 3. 4). Der Synergismus in allen Schattierungen hat die Wirkung, daß er die biblische Rechtfertigungslehre, selbst unter Beibehaltung des Ausdrucks „*sola* fide", in römisch-heidnische Werklehre verkehrt. Deshalb sagte Luther, daß Erasmus als Patron des liberum arbitrium (der facultas applicandi se ad gratiam) das eigentliche Fundament des Papsttums verteidige. Auch dies wurde schon früher dargelegt.[1424]

1421) S. 379 ff. 411 ff. Über die „allgemeine oder sogenannte objektive Rechtfertigung" vgl. auch Stöckhardt, Römerbrief, S. 262 f. 213 f.

1422) Apologie, 103, 87: „Umsonst werden wir gerechtfertigt durch den Glauben, indem wir glauben, daß Gott uns um Christi willen versöhnt sei (placatum)." Ebendaselbst, 102, 84: „Vergebung der Sünden ist verheißen um Christus' willen (res promissa propter Christum). Darum kann sie niemand erlangen denn allein durch den Glauben. Denn die Verheißung kann man nicht fassen noch derselben teilhaftig werden denn allein durch den Glauben."

1423) S. 54 f. 516. 521.

1424) S. 11 ff. 542 ff.

Endlich ist noch nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht ohne die biblische Lehre von den Gnadenmitteln festgehalten werden kann. Die Sachlage ist diese: Nehmen wir die Versicherung der Vergebung der Sünden nicht aus den objektiven Gnadenmitteln, so machen wir die Vergebung von unserm subjektiven Zustand: von unserm Gefühl, unserer Würdigkeit, kurz, von unserer eigenen Beschaffenheit, ja, wohl gar von der Beschaffenheit und dem Zustand derer, die die Gnadenmittel verwalten,[1425] abhängig. Insofern die konsequenten Reformierten von einer unmittelbaren, das ist, von den Gnadenmitteln losgelösten, offenbarenden und wirkenden Tätigkeit des Heiligen Geistes reden,[1426] und neuere Lutheraner den Glauben auf die „Person Christi", die „geschichtliche Wirklichkeit Christi", anstatt allein auf die im Wort des Evangeliums zugesagte Vergebung der Sünden gründen wollen,[1427] gründen sie die Rechtfertigung auf die gratia *infusa* und sehen sich in der Rechtfertigungslehre in das römische Lager gedrängt. Die Schwärmer wurden freilich nicht müde, Luthers Dringen auf das äußere Wort und die objektiven Gnadenmittel Buchstabendienst und papistischen Sauerteig zu nennen. Aber durch ihre Abweisung der von Gott geordneten Gnadenmittel wurden sie mitten in den Papismus zurückgeführt, und Luther ging nicht zu weit, wenn er sagte, daß Papist und Schwärmer ein Ding seien, insofern beide den Sünder auf die „eingegossene Gnade" weisen.[1428] Die Schrift ist sonderlich beflissen einzuschärfen, daß die Rechtfertigung durch das Wort des Evangeliums geschieht, und zwar nicht etwa bloß in dem Sinne, daß das Wort des Evangeliums uns über den Modus der Rechtfertigung belehrt, was freilich auch der Fall ist, sondern auch in dem speziellen Sinn, daß der göttliche Akt der Rechtfertigung in dem Wort des Evangeliums vorliegt und da — im Wort — vom Glauben erfaßt oder angeeignet wird. Als schriftgemäßes Axiom hat zu gelten: So nahe uns das Wort des Evangeliums ist, so nahe ist uns jedesmal das göttliche Rechtfertigungsurteil. Besonders nachdrücklich lehrt dies Paulus Röm. 10, 5 ff., wo er die Gerechtigkeit aus dem Gesetz (*τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου*) und die Gerechtigkeit aus dem Glauben (*τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην*) in bezug auf ihre Erlangung seitens des

1425) So Rom, die Episkopalen und die romanisierenden neueren Lutheraner.
1426) S. 11, Note 28.
1427) Die ausführlichere Darlegung S. 535 ff.
1428) St. L. XIII, 2437 ff.

Menschen miteinander vergleicht. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz beschreibt Moses also: „Wer es“ (*αὐτά*, das im Gesetz Gebotene) „tut, der wird dadurch leben“, V. 6. Aber zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und dem Menschen liegt das Tun des Gesetzes von seiten des Menschen. Und weil dies Tun dem Menschen nicht möglich ist (*οὐδὲ γὰρ δύναται ὑποτάσσεσθαι τῷ νόμῳ*, Röm. 8, 7), so ist ihm die Gerechtigkeit aus dem Gesetz in große, tatsächlich unerreichbare Ferne gerückt. Zwischen dem Menschen und der Gerechtigkeit aus dem Gesetz türmt sich ein hoher, unübersteiglicher Berg auf, nämlich die geforderte vollkommene Erfüllung des Gesetzes (Gal. 3, 10—12). Aber anders steht es hinsichtlich der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Der Apostel personifiziert die Glaubensgerechtigkeit und läßt sie also den Menschen anreden: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? ... oder: Wer wird hinabsteigen in die Tiefe?“ Das heißt: Denk' ja nicht, du müßtest mich — die Glaubensgerechtigkeit — durch äußerste Anstrengung aus der Ferne herbeiholen! Die Sachlage ist eine ganz andere. Es bedarf keiner Reise weder in den Himmel noch in die Tiefe, sondern — so redet die Gerechtigkeit aus dem Glauben weiter —: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen; dies ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen.“ Der hier klar ausgesprochene Gedanke ist dieser: So nahe uns das Wort des Glaubens, das heißt, das Evangelium, ist, so nahe ist uns auch jedesmal das göttliche Rechtfertigungsurteil. Haben wir ein evangelisches Wort im Munde, zum Beispiel das Wort: „Also hat Gott die Welt geliebet“ usw., so ist damit das göttliche Rechtfertigungsurteil in unserm Munde, und es ist von uns angeeignet, wenn wir das Wort glauben. Bewegen wir ein evangelisches Wort in unserm Herzen, zum Beispiel das Wort: „Das Blut JEsu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde“, so ist die göttliche Rechtfertigung in unserm Herzen, und sie ist von uns angeeignet, indem wir das Wort glauben. In unserer Zeit ist bei der Frage nach der „christlichen Gewißheit“ das Wort „ablesen“ gebraucht worden. Es ist die Frage gestellt worden: „Wo kann der Mensch seine Rechtfertigung ablesen?“ Die Antwort hat zu lauten: Aus dem Wort des Evangeliums, das *χωρὶς ἔργων νόμου* Vergebung der Sünden zusagt.[1429] Auf die weitere Frage,

1429) Luther, St. L. XIII, 2440: „Gott hat Vergebung der Sünden in die heilige Taufe gesteckt, in das Abendmahl und in das Wort. Ja, er hat sie

wie die Vergebung der Sünden in das Wort hineingekommen sei, wissen wir gleichfalls die Antwort. Unsere Sündenvergebung mußte freilich vom Himmel kommen und auch aus der Tiefe heraufgeholt werden. Aber das ist durch Christum geschehen. Christus, der Sohn Gottes, ist vom Himmel gekommen durch seine Menschwerdung. Er ist auch in die Tiefe, in Tod und Grab, hinabgestiegen. Aber dadurch hat Gott ein wunderbares Werk der Gnade und Barmherzigkeit getan: er hat dadurch die Welt mit sich selber versöhnt und dann das Wort von der geschehenen Versöhnung unter uns aufgerichtet. Woimmer nun das Evangelium ist, da ist die göttliche Vergebung der Sünden, und wer das Evangelium glaubt,

---

einem jeden Christenmenschen in den Mund gelegt, wenn er dich tröstet, dir Gottes Gnade durch das Verdienst JEsu Christi zusagt, daß du es nicht anders annehmen und glauben sollst, denn so es Christus selbst mit seinem Munde dir hätte zugesagt." Vorträge über die Lehre von der Rechtfertigung von F. P., St. Louis 1889, S. 97: „Wer die Gnade in der Ferne sucht, nämlich auf dem Wege der eigenen Werke, der geht irre und erlangt sie nicht. Mag jemand um die ganze Erde reisen, mag er wallfahrten gehen sein Leben lang, mag er nach Spanien oder nach Rom oder nach Palästina reisen: er kommt auf diese Weise der Gnade nicht um einen Schritt näher, er erlangt auf diese Weise keine Gnade. Mag jemand zeitlebens seinen Leib quälen und martern, mag er sich im Innern seiner Seele sorgen um die Gnade sein Leben lang: es ist alles vergeblich! Die Gnade ist im Wort des Evangeliums, und ein Mensch hat dann Gnade, wenn ihm ein evangelischer Spruch vorgehalten wird und er denselben glaubt. — Das ist nun die Kunst, die jeder Christ für sich selbst lernen muß: die Gnade nicht in der Ferne, auf dem Wege der Werke, sondern in der Nähe, im Evangelium, zu suchen. Und das ist die Kunst, welche Sie einst als evangelische Prediger von Amts wegen andere lehren sollen. Von Natur kann der Mensch diese Kunst nicht, er sucht von Natur die Gnade immer in der Ferne, auf dem Wege der Werke. Und die Christen lernen diese Kunst auch nie aus, so gewiß sie noch Fleisch und Blut an sich haben und Gesetz und Evangelium bei sich vermischen. Auch wir haben diese Kunst noch nicht ausgelernt. Wie lieb und wert würde uns jederzeit die Absolution sein, wie würden wir sie jedesmal mit vor Freude wallendem Herzen anhören, wenn wir recht glaubten, daß uns in derselben alle Gnade entgegengebracht wird! Wie fleißig würden wir das Wort Gottes hören, lesen und betrachten, wenn wir uns wirklich immer gegenwärtig hielten, daß uns durch dieses Wort alle Gnade, die Christus erworben hat, dargeboten wird! Wie lieb und teuer würde uns jeder einzelne evangelische Spruch sein, wenn wir festhielten, wie es doch wahr ist, daß uns aus demselben alle Gnade und damit der Himmel und die Seligkeit entgegenleuchtet! Wie fleißig würden wir sein, uns evangelische Sprüche einzuprägen und auswendigzulernen, um sie uns auf Reisen, bei der Arbeit, in der Einsamkeit vorsagen zu können, wenn wir festhielten: In jedem evangelischen Spruch liegt alles beschlossen, was wir als arme Sünder bedürfen!"

der **hat** die Vergebung der Sünden. Das schärft uns der Apostel ein, wenn er an dieser merkwürdigen Stelle **im Gegensatz zur menschlichen Bemühung um die Gerechtigkeit** sagt: „Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen." Und das ist nun, wie Luther immerfort erinnert, die Kunst, die jeder Christ für sich selbst immer wieder von neuem lernen muß: die Gerechtigkeit nicht in der Ferne, das heißt, auf dem Wege der Werke, sondern in der Nähe, nämlich im Evangelium, zu suchen.[1430] Rom mit seiner Werklehre, die Schwärmer mit ihrer Leugnung der Gnadenmittel, alle neueren Theologen mit ihrer Leugnung der satisfactio vicaria schicken die Menschen auf Reisen in die Ferne, als ob der Sohn Gottes nicht vom Himmel herabgekommen, aus der Tiefe wieder heraufgefahren wäre und die Vergebung der Sünden in das Wort des Evangeliums gelegt hätte. Die christlichen Lehrer hingegen weisen alle erschrockenen Sünder auf das nahe Wort des Evangeliums, welches jedem Sünder die von Christo erworbene Vergebung zusagt. — Kein Lehrer seit der Zeit der Apostel hat die Wahrheit, daß Gott nur durch das Wort des Evangeliums die Sünde vergibt und der Glaube die Vergebung der Sünden aus dem Wort zu nehmen hat, so gewaltig gelehrt als **Luther**. Immer wieder weist er den irrigen Gedanken von „zwei Schlüsseln" zurück, wonach der erschrockene Sünder denkt: Die **Menschen** hier auf Erden, die nicht in mein Herz sehen können, predigen mir wohl das Evangelium und sprechen mir die Absolution, aber **Gott**, der die Herzen kennt, zürnt vielleicht noch mit mir. Dagegen führt Luther aus: Es gibt nicht **zwei**, sondern nur **einen** Schlüssel. Gott ist freilich in jedem Fall der Absolvierende. Kein Mensch kann Sünde vergeben. Aber die Himmelsschlüssel sind nach göttlicher Ordnung auf Erden im Wort des Evangeliums. Gott im Himmel vergibt die Sünden auf Erden durch das Wort des Evangeliums, das **in jedem konkreten Falle** Gottes eigenes Wort und Stimme ist, ganz abgesehen davon, wie und von wem das Evangelium an uns herankommt.[1431] Luther nennt den Gedanken von zwei Schlüsseln „ganz

---

1430) St. L. XIX, 946: „Sei du gewiß, daß Gott keine andere Weise hat, die Sünde zu vergeben, denn durch das mündliche Wort, so er uns Menschen befohlen hat. Wo du nicht die Vergebung im **Wort** suchst, wirst du umsonst gen Himmel gaffen nach der Gnade oder, wie sie sagen, nach der innerlichen Vergebung."

1431) Luk. 10, 16: „Wer euch höret, der höret mich." Die weitere Ausführung unter dem Abschnitt „Ausrichtung des prophetischen Amtes Christi im Stande

pelagianisch, türkisch, heidnisch, jüdisch, wiedertäuferisch, schwärmerisch und endechristisch", weil dieser Gedanke auf der Voraussetzung beruht, daß die Vergebung der Sünden nicht durch Christum völlig erworben und im Evangelium dargeboten sei, sondern noch ganz oder teilweise auf der Menschen Reue und Würdigkeit stehe.[1432])

4. Die zentrale Stellung der Lehre von der Rechtfertigung.

Zahlreich sind die Aussprüche, in denen die lutherischen Bekenntnisschriften, Luther und die lutherischen Lehrer den Artikel von der Rechtfertigung ein Summarium der ganzen christlichen Lehre nennen oder für den Hauptartikel erklären, mit dem die christliche Lehre und Kirche stehe und falle (articulus stantis et cadentis ecclesiae). Am Schluß dieses Abschnitts bringen wir dafür einige Zeugnisse bei. Diese Zentralstellung der Rechtfertigungslehre ist nicht von den lutherischen Lehrern ersonnen, sondern in der Schrift selbst gelehrt, z. B. in den Worten 1 Kor. 2, 2: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein JEsum Christum, den Gekreuzigten." Wir wissen, daß Paulus daneben auch ganz gewaltig das Gesetz gelehrt hat. Er hat ausführlich bewiesen, daß beide Juden und Heiden unter der Sünde sind (Röm. 3, 9) und alle Welt Gott schuldig ist (Röm. 3, 19). Paulus hat auch sehr ausführlich und mit großem Ernst die Heiligung und die guten Werke gelehrt. Er will, „daß die, welche an Gott gläubig geworden sind, sich den guten Werken widmen" (*καλῶν ἔργων προΐστασθαι*), „Eiferer (Zeloten) in guten Werken seien".[1433]) Überhaupt hat Paulus nichts verhalten, daß er nicht verkündigt hätte alle den Rat Gottes, *πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ* (Apost. 20, 26).

---

der Erhöhung", S. 400 ff. Christus ist eigentlich die Person, die in jedem konkreten Fall im Wort, in der Taufe, im Abendmahl mit uns handelt, das heißt, uns rechtfertigt.

1432) St. L. XIX, 943 ff.: „Reuen sollst du, das ist wahr, aber daß darum die Vergebung der Sünden sollte gewiß werden und des Schlüssels Werk bestätigen, das heißt den Glauben verlassen und Christum" (in seinem Versöhnungswerk) „verleugnet. Er will dir die Sünde nicht um deinetwillen, sondern um sein selbst willen aus lauter Gnade durch den Schlüssel vergeben und schenken." Zu dem ganzen Abschnitt vgl. die längeren Ausführungen St. L. XIII, 2437 ff.; V, 1172 f.; III, 1691 ff.; XIX, 943—949. Speziell darüber, daß die Schwärmer durch Beiseitesetzung der Gnadenmittel wieder „Mönche und Werkheilige" werden, Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium vermischen: St. L. IX, 413 f.; VII, 2346 f.; IX, 197 f.

1433) Tit. 3, 8. 14; 2, 14.

Wenn der Apostel trotzdem versichert, daß er nur Christum, den Gekreuzigten, gepredigt habe, so sagt er damit, daß er alle andern Lehren auf diese Grundwahrheit bezogen habe, daß der Mensch ohne eigenes Verdienst durch den Glauben an den gekreuzigten Christus selig werde. Auch schon im Alten Testament nimmt die christliche Rechtfertigungslehre diese zentrale Stellung ein. Von Christo zeugen alle Propheten, und zwar nicht als von dem besten „Lehrer der Sittlichkeit" oder einer höheren Moral, sondern in diesem speziellen Sinn, „daß durch seinen Namen", das heißt, durch das, was er für die Menschen getan hat,[1434] „alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen" (Apost. 10, 43). Auch nimmt nicht bloß — was ein Teil der modernen Theologen zugeben will — bei dem Apostel Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben an den gekreuzigten Christus die zentrale Stellung ein. Dasselbe ist auch „in der Lehre JEsu" der Fall. Wenn nach der Lehre JEsu der Menschensohn gekommen ist, um sein Leben als Lösegeld (*λύτρον*) für viele zu geben und sein Blut zur Vergebung der Sünden zu vergießen,[1435] so ist damit bereits die „paulinische Rechtfertigungslehre" in das Zentrum gestellt und dem Gerecht- und Seligwerden aus der „Sittlichkeit des Menschen" aller Raum entzogen. Nach der Schrift gruppieren sich alle andern Lehren um die Rechtfertigungslehre in dieser Weise: Es gibt ein den Menschen gegebenes göttliches Gesetz, welches alle Menschen verpflichtet (Gal. 3, 12). Aber auf dem Gesetzeswege wird kein Mensch vor Gott gerecht (Gal. 2, 16), weil kein Mensch das Gesetz hält (Röm. 3, 23). Die Menschen erlangen auf dem Wege der eigenen Werke nicht die Rechtfertigung, sondern den Fluch (Gal. 3, 10). Mit diesem traurigen Resultat ist aber die göttliche Liebe, Barmherzigkeit usw. nicht zufrieden. Gott ist ein großer Philanthrop: *ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, Tit. 3, 4. Gott hat die Welt geliebt, und zwar in so außerordentlichem Maße (*οὕτω*), daß er ihr seinen Sohn gab, und zwar nicht bloß als Tugendlehrer, sondern in

1434) Richtig Meyer z. St.: „die objektiv vollbrachte Erlösung". Apologie, 105, 98: *Nomen* Christi tantum *fide* apprehenditur. Igitur fiducia nominis Christi, non fiducia nostrorum operum, salvamur. Nomen enim significat causam, quae allegatur, propter quam contingit salus. Et allegare nomen Christi est confidere nomine Christi, tanquam causa seu pretio, propter quod salvamur. 102, 83: Petrus allegat *consensum omnium prophetarum.* Hoc est vere allegare *ecclesiae* auctoritatem.

1435) Matth. 20, 28; 26, 28.

der ganz bestimmten Funktion, daß er — der menschgewordene Sohn Gottes — an Stelle der Menschen das Gesetz erfüllen und das Leben lassen sollte, und das alles zu dem Zweck, damit die Menschen durch des Sohnes Gottes Leiden und Tun ohne eigene Werke gerecht würden.[1436] So ist nach der Schrift die ganze Christologie (L. de persona et de officio Christi) lediglich Unterbau für die Lehre von der Rechtfertigung. Und was das so weitgreifende und vielgestaltige Lehrstück von der Heiligung und den guten Werken betrifft, so legt die Schrift sehr geflissentlich dar, daß gar kein Gedanke an Heiligung und gute Werke aufkommen könne außer als Folge und Wirkung der Rechtfertigung ohne Werke.[1437] Ferner: Von der christlichen Kirche sagt die Schrift, daß sie nicht mehr und nicht weniger sei als die Gemeinschaft derer, welche die Verheißung, das heißt, die Vergebung der Sünden um Christi willen, glauben,[1438] und das christliche Predigtamt ist ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης (2 Kor. 3, 9), das Amt, das die Gerechtigkeit aus dem Evangelium ohne des Gesetzes Werke lehrt. Taufe und Abendmahl sind Gnadenmittel, „Zeichen und Zeugnisse des [gnädigen] göttlichen Willens gegen uns“ (A. C. XIII) als Medien der Rechtfertigung.[1439] Gesetz und Evangelium sind freilich beide Gottes Wort, und es ist verboten, an dem einen oder andern eine Änderung vorzunehmen.[1440] Aber das Gesetz kommt innerhalb der Heilsordnung nicht als selbständige Größe neben das Evangelium zu stehen, sondern das Gesetz mit seiner Zornesoffenbarung steht propter evangelium in der Schrift, wie die Schrift auf mannigfache Weise bezeugt.[1441] Es steht daher so: Wenn die christliche Lehre ohne Beimischung von fremden Prinzipien rein aus der Schrift dargestellt wird, so erkennt man a posteriori, daß sie nicht aus zusammenhangslosen Einzelheiten besteht, sondern eine festgeschlossene Einheit bildet, wobei die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke so im Mittelpunkt steht, daß alle andern Lehren zu ihr teils als antecedens, teils als consequens sich verhalten. Von der Lehre von der Rechtfertigung aus wird daher auch die ganze christliche Lehre leicht verstanden, während man ohne das Verständnis dieser Lehre das

1436) Röm. 5, 9. 10. 18. 19; 2 Kor. 5, 21.

1437) Röm. 6, 14; 7, 5. 6; Jer. 31, 31—34.

1438) Gal. 4, 21 ff.

1439) Apost. 2, 38; Matth. 26, 28; Luk. 22, 19. 20.

1440) Matth. 5, 17 ff.; Gal. 1, 8. 9.

1441) Gal. 3, 22—26; Röm. 3, 19—24; 5, 20. 21; Apost. 13, 38—41; Röm. 10, 4.

Christentum vom Heidentum nicht unterscheiden kann. Dieser Punkt ist noch näher darzulegen unter dem Abschnitt: „Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung."

Über die Lehre von der Rechtfertigung als den Hauptartikel der christlichen Lehre und die zentrale Stellung dieser Lehre heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln (300, 5): „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde, oder was nicht bleiben will. Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden, spricht Petrus Act. 4, 12. Und durch seine Wunden sind wir geheilet, Jes. 53, 3. Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht." In der Einleitung zum 4. Artikel der Apologie (86, 1—4) heißt es: „Solcher Zank" (zwischen uns und den Römischen, daß niemand Vergebung der Sünden erlangt denn allein durch den Glauben an Christum) „ist über dem höchsten und vornehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre, also daß an diesem Artikel ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem, richtigem Verstande der ganzen Heiligen Schrift vornehmlich dient und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Tür auftut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einen rechten, beständigen Trost haben oder die Reichtümer der Gnade Christi erkennen mag." Das Verhältnis des Artikels von der Rechtfertigung zur **Kirche** beschreiben die bekannten Worte **Luthers**: Hic locus caput et angularis lapis est, qui *solus* ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit, ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere. In Anwendung auf die **Lehrer** der Kirche fügt **Luther** hinzu: Neque quisquam recte docere potest in ecclesia nec ulli adversario feliciter resistere, qui hunc locum non tenuerit. (Opp. v. a. VII, 512. St. L. XIV, 168.) Sehr ausführlich redet Luther über die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre zu Joh. 16, 3 (St. L. VIII, 627 ff.), ferner am Schluß seiner Auslegung zum 117. Psalm (V, 1170). **Chemnitz** weist in der Vorrede zu De iustificatione (Loci 1599, II, 545 sqq.) darauf hin, daß Luthers Besorgnis, nach seinem Tode werde die Lehre von der Rechtfertigung verdunkelt werden, bald in Erfüllung gegangen sei. Chemnitz sagt in diesem Zusammenhange über die Lehre von der Rechtfertigung: Hic unicus locus praecipue discernit ecclesiam a reliquis

omnibus gentibus et superstitionibus. . . . Imo hic locus est tanquam arx et praecipuum propugnaculum totius doctrinae et religionis Christianae, quo vel obscurato vel adulterato vel subverso impossibile est puritatem doctrinae in aliis locis retinere. Salvo autem hoc loco corruunt per se omnes idolomaniae, superstitiones et quidquid est corruptelarum in omnibus fere aliis locis. Kromayer: Quidquid de imagine Dei, peccato, libero vel potius servo arbitrio, paucis, de *miseria* nostra et vicissim de *remedio*, Christi persona et officio, de poenitentia, de fide, scire nos convenit, ad hunc articulum, quo coram Deo iustificamur et salvamur, fertur. (Theol. pos.-pol. I, 605; bei Baier III, 245.) Derselbe: Quodsi articuli fidei dividantur in fundamentales, circumfundamentales et praeterfundamentales, hic *omnium fundamentalissimus* est, cuius ignorantia cum iactura salutis est coniuncta. Quodsi ad ordinem analyticum habetur respectus, hic articulus finem theologiae internum, per quem finem externum, salutem aeternam, obtinemus, constituit. (Theol. pos.-pol. I, 606; bei Baier III, 246.)

5. Die tatsächliche Übereinstimmung aller Christen im Artikel von der Rechtfertigung.

In der christlichen Kirche gibt es, wie Luther oft erinnert, Starke und Schwache, Weise und Alberne. Nicht alle Christen haben denselben Grad in der Erkenntnis der christlichen Lehre erreicht.[1442] Es mußte schon wiederholt darauf hingewiesen werden, daß Orthodoxie und Gliedschaft in der christlichen Kirche sich nicht decken.[1443] Aber in einem Punkt stimmen alle Christen völlig überein, im Artikel von der Rechtfertigung, das ist, in dem Glauben, daß sie aus Gottes Gnade, um Christi willen, ohne eigenes Verdienst Vergebung der Sünden erlangen. Dieser Glaube findet sich im Herzen auch der **schwächsten** Christen, weil ein Mensch durch diesen Glauben erst ein Christ **wird**. Ein Christ wird ein Mensch nicht durch den Glauben, daß es einen Gott gibt — das wissen auch die Nichtchristen, Röm. 1, 19 —, auch nicht durch den Glauben, daß Gott die Welt erschaffen hat und regiert — auch das ist den Heiden nicht ganz unbewußt, Röm. 1, 20 —, auch nicht durch den Glauben, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft — auch diese Erkenntnis kommt noch den Heiden zu, Röm. 1, 32; 2, 14. 15 —, auch nicht durch das Bestreben, nach dem Zeugnis des Gewissens das

1442) Eph. 4, 13. 14; Röm. 14, 1 ff. 1443) S. 506, Note 1170.

Gute zu tun und das Böse zu lassen — auch dies Bestreben findet sich noch bei den Heiden, und doch haben sie keine Hoffnung, Eph. 2, 12 —, auch nicht durch den Glauben an die „Historie von Christo", daß Christus Gottes Sohn und gestorben und auferstanden ist — das glauben auch die Teufel, Matth. 8, 29 —: sondern ein Glied der christlichen Kirche wird ein Christ nur dadurch, daß er unter den terrores conscientiae an aller eigenen Sittlichkeit völlig verzagt und durch Wirkung des Heiligen Geistes den „*effectus*" der „Historie von Christo" glaubt, nämlich, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben werden, daß er also für seine Person den Artikel von der Rechtfertigung glaubt. So haben zur Zeit des Alten Testaments alle Propheten gelehrt und alle Kinder Gottes geglaubt.[1444] So lehren die Apostel des Neuen Testaments, und so glauben alle Christen des Neuen Testaments bis an den Jüngsten Tag.[1445] Alle Menschen, die diesen Glauben nicht haben, sondern die Rechtfertigung vor Gott aus eigenen Werken erstreben, sind unter dem Fluch,[1446] also extra ecclesiam; sie sind „entweder Juden oder Türken oder Papisten oder Ketzer", wie Luther es ausdrückt.[1447] So glauben

1444) *Apost. 10, 43: „Von diesem" (von Christo) „zeugen alle Propheten, daß* durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen." Dazu Luther, St. L. XII, 491 ff. Ebenso argumentiert Paulus durchweg für die δικαιοσύνη θεοῦ χωρὶς ἔργων νόμου aus dem Alten Testament, Röm. 3, 4; Gal. 3, 6—29. Vgl. auch Luther zum Protevangelium, 1 Mos. 3, 15, St. L. I, 230 ff. Wunderlich ist die Selbsttäuschung der Exegeten, die sich auf ihre exegetische Akribie berufen, wenn sie unter dem „Weibessamen", 1 Mos. 3, 15, nicht die individuelle Person Christi, sondern nur „die Nachkommenschaft des Weibes im allgemeinen" verstehen wollen. Es ist doch ein allgemein anerkannter Grundsatz, über den man sich auch bei der „wissenschaftlichen" Exegese nicht ganz hinwegsetzen darf, daß die Prädikate das Subjekt näher bestimmen. Nun wird aber von dem Weibessamen 1 Mos. 3, 15 das הוא יְשׁוּפְךָ ראש ausgesagt, also die Überwindung des Teufels, das heißt, die Abtuung der Sündenschuld, die durch des Teufels Verführung über die Menschen gekommen war (Joh. 12, 31 ff.; 16, 11). Dieses Prädikat zwingt uns, unter dem Weibessamen nicht die Nachkommenschaft des Weibes im allgemeinen, sondern den individuellen Weibessamen, Christus, zu verstehen. Dasselbe ist in bezug auf den „Samen Abrahams" zu sagen, und wir müssen den Apostel Paulus von „rabbinischer" Exegese (Meyer zu Gal. 3, 16) freisprechen. Vgl. Philippis Exkurs zu Kap. 4 des Römerbriefs.

1445) Paulus bekennt Röm. 3, 28; 5, 1 ff. usw. nicht bloß seinen, sondern aller Christen Glauben. Die Kinder Gottes des Neuen Testaments sind allesamt, weil ἐκ πίστεως, υἱοὶ Ἀβραάμ, Gal. 3, 7.

1446) Gal. 3, 10: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν.

1447) Vgl. die ausführliche Darlegung Note 8.

auch alle Kinder Gottes, die unter dem Papsttum gefangen sind. Wider des Papstes Verbot trauen sie allein auf Gottes Barmherzigkeit in Christo und nicht auf die „eingegossene Gnade".[1448] So glauben sogar in ihrem Herzen und vor Gott manche Lehrer, die in ihren Schriften und theologischen Disputationen menschliche Werke in den Artikel von der Rechtfertigung mengen, wie auch Luther und Chemnitz erinnern.[1449] Die Übereinstimmung in der Lehre von der Rechtfertigung ist der „eine Sinn", in dem „die ganz' Christenheit auf Erden" vom Heiligen Geist erhalten wird.[1450] Daß die Christen aller Zeiten und aller Orten im Artikel von der Rechtfertigung völlig übereinstimmen, beschreibt Luther (XII, 494 f.) im Zusammenhang so: „Daß wir nicht anders denn um Christi willen durch den Glauben Vergebung der Sünden haben, ist der Väter und Propheten und aller Heiligen von Anfang der Welt Glaube gewesen und hernach Christi und der Apostel Lehre und Predigt, welche ihnen befohlen, in alle Welt zu tragen und auszubreiten, und auch noch auf diesen Tag und ans Ende der einhellige Verstand und Haltung ist der ganzen christlichen Kirche, die allezeit einträchtig und sämtlich diesen Artikel geglaubt, bekannt und gestritten haben, daß allein in dieses HErrn Christi Namen Vergebung der Sünde erlangt und empfangen werde, und in diesem Glauben sind vor Gott gerecht und selig worden." Indem Luther und die lutherische Kirche voll und ganz jeder Abweichung gegenüber an dem *πίστει χωρὶς ἔργων νόμου* festhalten, vertreten sie nicht eine Parteisache, sondern sind sie der Mund der ganzen Christenheit auf Erden.

1448) Apologie, 151, 271: Etiamsi in ecclesia pontifices aut nonnulli theologi ac monachi docuerunt remissionem peccatorum ... per nostra opera et novos cultus quaerere, qui obscuraverunt Christi officium et ex Christo non propitiatorem et iustificatorem, sed tantum legislatorem fecerunt: *mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi.*

1449) Luther, De servo arbitrio, Note 150. Chemnitz, Examen, De iustificatione, p. 144: Haec pauca [aus den Schriften der Väter] ideo annotavi, ut ostenderem, doctrinam nostram de iustificatione habere testimonia *omnium piorum, qui omnibus temporibus fuerunt,* idque non in declamatoriis rhetoricationibus nec in otiosis disputationibus, sed in seriis exercitiis poenitentiae et fidei, quando conscientia in tentationibus cum sua indignitate vel coram ipso iudicio Dei vel in agone mortis luctatur.

1450) St. Louiser Gesangbuch, Nr. 183, 3. Apologie, 151, 268: Scimus ea, quae diximus, consentanea esse scripturis propheticis et apostolicis ... et *universae ecclesiae,* quae certe confitetur Christum esse propitiatorem et iustificatorem.

6. Die Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung.

Im Artikel von der Rechtfertigung gibt es nicht, wie in andern Lehren,[1451] ein Irren aus Schwachheit, das heißt, ein Irren, wobei jemand im Glauben an Christum stehen oder ein Glied der christlichen Kirche sein kann. Wer in seinem Herzen in bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung überhaupt irrt, das heißt, vor Gott zur Erlangung der Vergebung der Sünden auch auf eigene Sittlichkeit, Werke usw. vertraut, der irrt jedesmal so, daß er dadurch von der Gliedschaft in der christlichen Kirche ausgeschlossen ist. „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt, und seid aus der Gnade gefallen", Gal. 5, 4. Es kommt freilich nicht auf die Qualität des Glaubens, ob er schwach oder stark sei, an. Auch der schwache Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet. Aber der Glaube darf, wie Chemnitz erinnert, nicht in bezug auf sein Objekt irren.[1452] Er muß allein auf die Gnade, die durch Christum vorhanden ist und im Evangelium zugesagt wird, und darf nicht auch auf die Werke vertrauen. Jede Verteilung des Vertrauens des menschlichen Herzens ist ausgeschlossen. Die Apologie sagt (114, 33) mit Recht: „Und meinet jemand, daß der Glaube sich zugleich auf Gott und eigene Werke verlassen könne, der versteht gewißlich nicht, was Glaube sei."[1453] Zur Begründung fügt die Apologie hinzu: „Denn das erschrockene Gewissen wird nicht zufrieden durch eigene Werke, sondern muß nach Barmherzigkeit schreien und läßt sich allein durch Gottes Wort trösten und aufrichten." „Sooft die Schrift vom Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade bauet." (97, 56.) Gnade und

---

1451) Wie z. B. in der Lehre vom Abendmahl. Vgl. Vorrede zum christlichen Konkordienbuch, S. 16 ff.

1452) Loci, L. de iustif., p. m. 271: Quando fides in obiecto non errat, sed verum illud obiectum [nämlich mediatorem in promissione gratiae], quamvis languida, fide apprehendit, vel saltem conatur et expetit apprehendere, tunc vera est fides et iustificat.

1453) Luther, IX, 619: „Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen können; entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. Wenn du aber in der Meinung stehst, daß Christus und das Vertrauen auf das Gesetz könnten im Herzen zusammenwohnen, dann sollst du gewißlich wissen, daß nicht Christus, sondern der Teufel in deinem Herzen wohne, der dich unter der Gestalt Christi verklagt und erschreckt und das Gesetz und des Gesetzes Werk zur Gerechtigkeit fordert. Der rechte Christus, wie ich kurz zuvor gesagt habe, stellt dich nicht zur Rede wegen deiner Sünden, heißt dich auch nicht auf deine guten Werke vertrauen."

Werke als Grund der Gliedschaft unter Gottes Volk lassen sich nicht kombinieren, sondern sind einander ausschließende Gegensätze, Röm. 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις.* Israel, das eine Kombination der einander ausschließenden Faktoren versuchte, nämlich die Werke mit der Gnade verbinden wollte, hat nicht erlangt, was es suchte. Gratia, nisi gratis sit, gratia non est. Gratia non est gratia ullo modo, si non sit gratia omni modo. (Augustin.) Freilich werden die Christen, sofern sie noch die *σάρξ* an sich haben, wie von andern Sünden, so auch vom Vertrauen auf eigene Werke noch angefochten. Aber sie bleiben in dieser Anfechtung Sieger, oder sie würden aufhören, Christen zu sein. Das innerliche Bleiben an der sola gratia, das ist, am Artikel von der Rechtfertigung, und das Bleiben im Christenstande und unter Gottes Volk fallen sachlich zusammen. Und wie das Irren im Artikel von der Rechtfertigung außer Verbindung setzt mit Christo und der christlichen Kirche, so auch mit aller christlichen Erkenntnis. Die Lehre, daß Gott aus Gnaden um Christi Verdienstes willen durch den Glauben ohne menschliche Werke die Sünde vergibt, bildet die *differentia specifica* der christlichen Religion. Wer diese Lehre aufgegeben hat, hat damit die Fähigkeit aufgegeben, zwischen wahrer und falscher Religion, zwischen Christentum und Heidentum, zu unterscheiden.[1454] Er hält alle Religionen für wesentlich gleich. Wie denn in der Tat auch alle Religionen wesentlich gleich sind, insofern sie die Gottheit durch eigenes Tun und von Menschen erdachte Opfer und Gottesdienste zu versöhnen trachten.[1455] Nur die christliche Religion ist anders. Sie ist aber

1454) Luther, V, 1171: „Es hat mich der Teufel etlichemal erwischt, da ich an dies Hauptstück nicht gedachte, und mit Sprüchen der Schrift also zerplagt, daß mir Himmel und Erde zu enge ward. Da waren Menschenwerk' und Gesetze alle recht und im ganzen Papsttum kein Irrtum. Kürzlich, es hatte niemand jemals geirrt ohne der Luther allein; alle meine besten Werke, Lehre, Predigt und Bücher mußten verdammt sein. Auch wäre mir beinahe der schändliche Mahomet zum Propheten und beide Türken und Juden eitel Heilige worden."

1455) Luther, IX, 520: „Dies ist die höchste Weisheit, Gerechtigkeit und Gottesdienst, soweit die Vernunft darüber urteilen kann, und diese haben insgemein alle Menschen, wie sie von Natur sind (omnes gentes), Papisten, Juden, Mohammedaner, Ketzer usw. Höher können sie nicht kommen als jener Pharisäer im Evangelio (Luk. 18, 11 ff.); sie erkennen nicht die christliche Gerechtigkeit oder die des Glaubens. Denn der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem, was Gottes ist (1 Kor. 2, 14), desgleichen (Röm. 3, 11): ,Da ist nicht, der verständig sei; da ist nicht, der nach Gott frage' usw. Darum ist durchaus kein Unterschied

anders **dadurch**, daß sie die Rechtfertigung ohne alles menschliche Tun durch den Glauben an Christum lehrt, wie Chemnitz sagt, daß dieser Artikel discernit ecclesiam a reliquis omnibus gentibus et superstitionibus. Daher hat nach Preisgebung der Lehre von der Rechtfertigung die **Polemik** gegen andere Religionsgemeinschaften allen Sinn und alle Berechtigung verloren. Es bleibt nur wertloses Gezänke **um die Verschiedenheit der Werke** übrig, durch die man irrtümlicherweise sich Gottes Gnade zuwenden will.[1456] So ist zum Beispiel Roms Kampf gegen die Logen völlig sinnlos, insofern beide eine Rechtfertigung aus den Werken lehren. So kämpfen auch, soweit **die christliche Lehre** in Betracht kommt, sinnlos gegen Rom alle Protestanten, die, wie zum Beispiel Kirn, „die Umschaffung der Menschheit" in die Versöhnung mit Gott aufnehmen wollen und damit tatsächlich die römische fides formata lehren.[1457] Nach Preisgebung des Artikels von der Rechtfertigung werden auch **alle andern Artikel** der christlichen Religion, wie die Artikel von der Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi, und überhaupt die ganze „Historie von Christo" umsonst und vergeblich von uns geglaubt, wenn wir nicht zugleich „*effectum* historiae glauben", „videlicet hunc articulum, *remissionem peccatorum,* quod videlicet

---

zwischen einem Papisten, einem Juden, Türken, Ketzer. Die Personen, Stätte, Gebräuche, Gottesdienste, Werke, gottesdienstlichen Verrichtungen sind zwar verschieden, aber sie haben alle dieselbe Vernunft, dasselbe Herz, denselben Wahn und Gedanken. Ein Türke hat genau dieselben Gedanken wie ein Kartäuser, nämlich: Wenn ich dies oder jenes tue, so habe ich einen gnädigen Gott; wenn nicht, so ist er zornig auf mich. Es gibt keine Mittelstellung zwischen menschlicher Werkerei und der Erkenntnis Christi; wenn diese verdunkelt ist, dann ist es gleichviel, ob du ein Mönch oder ein Heide bist."

1456) **Luther**, IX, 521: „Es ist die äußerste Torheit, daß Papisten und Türken miteinander über Religion und Gottesdienst streiten, da beide behaupten, sie hätten die wahre Religion und den rechten Gottesdienst. . . . Denn diese Einbildung haben sie alle: Wenn ich dies Werk tue, so wird Gott sich meiner erbarmen; wenn ich es nicht tue, so wird er zornig auf mich sein."

1457) **Luther**, IX, 24 f.: „Deshalb bleiben sie dieselben Leute, die sie unter dem Papste gewesen sind, nur daß sie neue Namen und neue Werke aufbringen, doch die Sache bleibt dieselbe; wie die Türken andere Werke tun als die Papisten, die Papisten andere Werke tun als die Juden usw. Aber mögen die einen noch so viel scheinbarere, größere, schwierigere Werke tun als die andern, so bleibt doch dasselbe Wesen; nur die Beschaffenheit ist eine andere, das heißt, die Werke sind nur nach dem äußerlichen Ansehen verschieden, in der Tat und Wahrheit sind es Werke, und diejenigen, welche sie tun, sind nicht Christen, sondern sind und bleiben Werkheilige, mögen sie nun Juden, Mahometisten, Papisten oder Wiedertäufer usw. heißen."

per Christum habeamus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum", wie der 20. Artikel der Augustana erinnert. Mit Recht ruft Luther warnend in die Christenheit hinein: Mag jemand auch äußerlich richtig die Artikel von der Dreieinigkeit und von der Person Christi bekennen: ist er daneben in dem Wahn befangen, daß zur Erlangung der Gnade Gottes auch eigene Werke nötig seien, so ist er nicht weniger von Christo und von der Gnade Gottes in Christo geschieden als der Türke, der die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi verspottet.[1458] Trotz seines äußerlichen Bekenntnisses zu allen andern Artikeln lebt er ohne Gewißheit der Gnade und ohne Hoffnung der Seligkeit in der Welt, weil die Gewißheit der Gnade und die Hoffnung der Seligkeit nur bei den δικαιωθέντες ἐκ πίστεως zu finden ist (Röm. 5, 1 ff.). Er gebraucht auch die Gnadenmittel (Evangelium, Taufe und Abendmahl) nicht als Gnadenmittel, das heißt, als Mittel der Darreichung der Vergebung der Sünden, sondern nur als Anregungsmittel zu solchen Stimmungen, Taten und sittlichen Veränderungen, wodurch er sich ein Anrecht an die Gnade Gottes zu erwerben meint. Er kann auch keine guten Werke tun, weil gute Werke, wie Luther erinnert, nur aus dem Himmel heraus getan werden, nämlich lediglich als Dankopfer dafür, daß wir durch den Glauben an die „dingliche Leistung" Christi (propter satisfactionem a Christo praestitam) bereits den Himmel haben. Er betet auch nicht den wahren Gott an, sondern er treibt Götzendienst wie irgendein Heide, der Holz und Stein anbetet; denn einen solchen Gott, der um viel oder wenig „ethische" Leistungen Sünde vergibt und in den Himmel nimmt, gibt es nicht.[1459] Die Schrift

---

1458) Luther, VIII, 629: „Wo dies Erkenntnis Christi hinweg ist, da hat die Sonne ihren Schein verloren und ist eitel Finsternis, daß man nichts mehr recht versteht und kann sich keines Irrtums noch falscher Lehre des Teufels erwehren. Und ob man wohl die Worte vom Glauben und Christo behält, wie sie im Papsttum blieben sind, so ist doch kein Grund einiges Artikels im Herzen, und was mehr da bleibt, das ist eitel Schaum und ungewisse persuasiones oder Dünkel oder ein gemalter, gefärbter Glaube." Kol. 630: „Wo diese Erkenntnis weg ist, so nimmt sie alles mit ihr, und magst danach alle Artikel führen und bekennen, wie denn die Papisten tun, aber es ist kein Ernst noch rechter Verstand, sondern wie man im Finstern tappt und ein Blinder von der Farbe reden hört, die er nie gesehen hat."

1459) Luther, IX, 519 f.: „Ein jeglicher, der von dem Artikel von der Rechtfertigung abfällt, der erkennt Gott nicht und ist ein Götzendiener. Deshalb ist es ebendasselbe, wenn sich jemand nachher wieder zum Gesetz wendet, als wenn er wieder zum Dienst der Götzen zurückkehrt; es kommt übereins heraus,

ist allen Leugnern der christlichen Rechtfertigungslehre ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch, weil die Schrift Alten und Neuen Testaments nach ihrer ausdrücklichen Erklärung nur den Artikel lehrt, „daß durch seinen [Christi] Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen".[1460] Daher sind auch alle Lehrer, die den Artikel von der Rechtfertigung nicht kennen und rein, das heißt, ohne Beimischung von Menschenwerken, lehren, Verführer, und sie bauen nicht die christliche Kirche, sondern zerstören sie.[1461] Das ist die Schädlichkeit des Irrens in der Lehre von der Rechtfertigung!

7. Die kirchliche Terminologie zur Sicherstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung.

Der richtigen Auffassung der christlichen Rechtfertigungslehre dienen die folgenden kirchlichen termini:

a. Die Rechtfertigung geschieht „aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben". Konkordienformel (615, 25): Ad iustificationem tantum haec requiruntur atque necessaria sunt: gratia Dei, meritum Christi et fides. Es ist hier nur früher Dargelegtes zusammenzustellen. „Aus Gnaden" bezeichnet in der Rechtfertigung Gottes gnädige Gesinnung (gratuitum Dei favorem), die um Christi stellvertretender Genugtuung willen in Gott vorhanden ist und in den Gnadenmitteln dem Glauben als Objekt dargeboten wird. „Gnade" im Sinne von Gnadengabe (gratia infusa) ist hier nicht eingeschlossen, sondern ausgeschlossen.[1462] — „Um

---

ob sich jemand einen Mönch nennt oder einen Türken, Juden, Wiedertäufer usw. Denn wenn dieser Artikel hinweg ist, so bleibt nichts weiter übrig als lauter Irrtum, Heuchelei, Gottlosigkeit, Götzendienst, so sehr es auch dem Ansehen nach als die höchste Wahrheit erscheint, als Gottesdienst, Heiligkeit."

1460) Apost. 10, 43 (τὸ ὄνομα Χριστοῦ ist die satisfactio vicaria oder die objektive Versöhnung in ihrer Verkündigung); 1 Kor. 2, 2; Joh. 5, 39.

1461) Luther, IX, 25: „Darum wiederholen wir unablässig dieses Lehrstück vom Glauben oder der christlichen Gerechtigkeit, dringen so sehr darauf und treiben es so ernstlich, damit es in stetem Brauche bleibe und deutlich von der tätigen Gerechtigkeit des Gesetzes unterschieden werde. Auf andere Weise werden wir die wahre Theologie nicht erhalten können (denn allein aus dieser und in dieser Lehre entsteht und besteht die Kirche), sondern wir werden sofort Juristen, Zeremonientreiber, Gesetzeslehrer, Papisten; Christus wird verdunkelt, und niemand kann in der Kirche recht belehrt und aufgerichtet werden. Wenn wir daher Prediger und Lehrer anderer sein wollen, so müssen wir auf diese Dinge mit der allergrößten Sorgfalt achthaben und diesen Unterschied der Gerechtigkeit des Gesetzes und der Gerechtigkeit Christi wohl festhalten."

1462) Röm. 11, 6; 4, 4. 5. 16. — Dies wurde ausführlich dargelegt unter dem Abschnitt „Die seligmachende Gnade", S. 5 ff. Dieser Begriff von „Gnade"

Christi willen" heißt, um Christi stellvertretender Genugtuung (satisfactio vicaria) willen, „da er für uns dem Gesetz genuggetan und für unsere Sünde bezahlt hat".[1463] Dies ist festzuhalten a) gegen die Römischen, welche neben Christi Verdienst die „eingegossene Gnade", die Liebe usw. zur causa der Rechtfertigung machen, b) gegen alle Schwärmer, die nicht Christi Verdienst, sondern den „Christus in uns" zum Grunde der Rechtfertigung machen, c) gegen alle modernen Theologen, die die satisfactio vicaria als zu „juridisch" und „dinglich" ablehnen und meinen: „Grundsätzlich angesehen, muß alles eine ethische Wendung erhalten."[1464] Sie stellen neben Christi Versöhnungswerk „als mitbegründend für seinen Wert vor Gott" die „Umgestaltung der Menschheit".[1465] — Was den Ausdruck „durch den Glauben" betrifft, so ist der Glaube gemeint, der sich an die von Gott geordneten Gnadenmittel hält, durch welche die von Christo erworbene Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung zugesagt und zugleich der Glaube gewirkt, beziehungsweise gestärkt wird. Die Apologie drückt dies so aus: Cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi nisi per verbum. Ideo *iustificatio fit per verbum,* sicut Paulus inquit (Rom. 1, 16): „Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti." Item (10, 17): „Fides est ex auditu." ... Si tantum fit iustificatio per *verbum* et verbum tantum *fide* apprehenditur, sequitur, quod fides *iustificat.* Wer nicht die von Gott geordneten äußeren Gnadenmittel die media δοτικά der Rechtfertigung sein läßt, läßt auch nicht den Glauben als medium ληπτικόν der Rechtfertigung gelten.[1466] Die Schwär-

wird von Rom mit dem Fluch belegt, Trid., sess. 6, can. 11 (zitiert Note 26). Angesichts solcher Schriftstellen wie 1 Petr. 4, 11; Röm. 15, 15. 16; 1 Petr. 2, 19 ist es nicht rätlich, mit Cremer (anders Grimm und Preuschen) zu behaupten, daß „Gnade" in der Schrift nie im Sinne von Gnadengabe gebraucht werde, sondern mit Chemnitz usw. ist zuzugeben: Vocabulum gratiae in Scriptura ... aliquando etiam dona ipsa, quae ex benevolentia conferuntur, significat. Es ist aber festzuhalten, daß „Gnade" im Sinne von „Gnadengabe", die dem Menschen inhäriert, nicht zu einer causa der Rechtfertigung zu machen ist. (Note 21, 22, 23.)

1463) Konkordienformel 612, 15. Noch ausführlicher 622, 56 ff.

1464) Ihmels, Zentralfragen, S. 110.

1465) Kirn, Dogmatik, S. 118; RE.³ XX, 574; Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 597. Vgl. die ausführliche Darlegung unter „Gnade in Christo", S. 17 ff., und „Die stellvertretende Genugtuung", S. 407 ff., „Moderne Versöhnungstheorien", S. 429 ff.

1466) Der *Lutheran Observer* von der Generalsynode hielt im Jahre 1862 den Lutheranern von St. Louis vor, sie hätten nur „5000 zur Kirche gebracht",

mer und die neueren „Erlebnis"-Theologen, welche eine Gnadengabe und Gnadenwirkung außer und neben dem Worte Gottes lehren, setzen an die Stelle des Glaubens innere „Erlebnisse", Gefühle, Stimmungen und Veränderungen.

Der ganze Terminus „aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben" bringt zum Ausdruck, worin nach der Konkordienformel alle Theologen der Augsburgischen Konfession übereinstimmen, nämlich „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb uns und aller Menschen Verdienst, Werk, Tugend und Würdigkeit zu suchen ist".[1467] Dies ist festzuhalten gegen die Römischen, die Schwärmer und die neueren „Erlebnis"-Theologen, die allesamt, wenn auch in verschiedener Weise, eine Gerechtigkeit in uns an die Stelle der Gerechtigkeit außer uns setzen und damit die Faktoren „aus Gnaden", „um Christi willen", „durch den Glauben" in ihrem schriftgemäßen Sinn leugnen.

b. Die Rechtfertigung ist nicht ein physischer oder medizinischer Akt (actus physicus sive medicinalis), wodurch der Mensch aus einem in sich ungerechten in einen in sich gerechten innerlich umgewandelt wird, sondern ein gerichtlicher Akt (actus forensis sive iudicialis) in dem Sinne, daß der in sich ungerechte Mensch für gerecht erklärt wird. Zur Klarstellung des christlichen Begriffs der Rechtfertigung muß auf den Unterschied hingewiesen werden, der zwischen der göttlichen Rechtfertigung und der Gerechtsprechung im bürgerlichen Gerichtsverfahren besteht. Im bürgerlichen Gericht erklärt der Richter den Gerechten für gerecht und den Ungerechten für ungerecht. So ist es göttliche Ordnung im bürgerlichen Gericht. Der Richter, der einen Ungerechten

---

weil sie, statt die amerikanische Revivalmethode zu befolgen, an der „sakramentalen Religion", nämlich an den äußeren Gnadenmitteln, festhielten. Mit diesem alten „System" lehrten die Lutheraner von St. Louis eine Seligkeit „ohne Buße und Glauben". Walther antwortete darauf: „Daß die alte lutherische Kirche so ernstlich auf die Gnadenmittel hält, hat seinen Grund nicht darin, daß sie den Menschen dadurch ohne Buße und Glauben heilen wollte wie durch leibliche Arzneien, die man nur einzunehmen hat, und die dann auch im Schlafe wirken, sondern darin, daß sie so ernstlich festhält, daß der arme Sünder allein durch den Glauben, ohne Werke, ohne Verdienst, aus Gnaden, vor Gott gerecht und selig wird, das ist, nicht dadurch, daß er selbst etwas tut, wirkt, verdient, sondern daß Gott ihm alles in den Gnadenmitteln anbietet und durch dieselben wirkt. In diesem Sinne lassen wir uns gerne gefallen, daß unsere Religion eine ‚sakramentale' genannt wird." (L. u. W. 1862, S. 152 f.)

1467) Konkordienformel 622, 55.

für gerecht erklärt, ist Gott ein Greuel (Prov. 17, 15). Aber was dem irdischen Richter verboten ist, das tut Gott in der Rechtfertigung, die durch das Evangelium und den Glauben geschieht. Gott spricht den „Gottlosen“ (τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5) gerecht. Auf diesen Unterschied zwischen dem actus forensis in der göttlichen Rechtfertigung und im bürgerlichen Gericht weist auch das lutherische Bekenntnis hin. So heißt es in der Apologie, S. 139: Itaque quum hoc loco iustitia nostra sit imputatio alienae iustitiae, *aliter* hic de iustitia loquendum est, quam quum in philosophia aut *in foro* quaerimus iustitiam proprii operis. Luther nennt die Übertragung des weltlichen Gerichtsverfahrens auf die göttliche Rechtfertigungsmethode „Gift des Teufels“ und „die allerschädlichste Pestilenz“ (pestilentissima pestis).[1468] Es ist ein Charakteristikum guter Papisten und schlechter Protestanten, den Grundsatz aufzustellen, Gott könne immer nur solche Menschen gerecht nennen, die auch in sich selbst tatsächlich entweder ganz oder doch dem Keim oder dem Ansatz nach gerecht seien. Eine andere Weise der Rechtfertigung schicke sich für Gott nicht.[1469] Allein, Gott hat sich nicht nach dieser Weisheit gerichtet. Wie er den in sich gerechten Christus für ungerecht erklärt hat (ἁμαρτίαν ἐποίησεν, 2 Kor. 5, 21), so erklärt er auch den in sich ungerechten Menschen für gerecht (δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5). Alle, die diese göttliche Rechtfertigungsmethode kritisieren, vergessen die göttliche Erlösungsmethode, das heißt, sie vergessen, daß Gott seinen menschgewordenen Sohn an Stelle der Menschen unter die Pflicht und Strafe seines den Menschen gegebenen Gesetzes gestellt hat (Gal. 4, 4. 5; 3, 13) und nach dieser Selbstauseinandersetzung mit seiner fordernden und strafenden Gerechtigkeit nun durch das Evangelium und den Glauben Menschen rechtfertigt, die in sich selbst ungerecht sind, das heißt, kein Gebot Gottes gehalten, sondern alle übertreten haben.[1470] Hier ist die Erinnerung am Platze, daß wir uns den Schriftbeweis für den actus forensis nicht unnötig erschweren. Es ist wohl möglich,[1471] aber nicht nötig, nachzuweisen, daß δικαιοῦν im Neuen Testament stets in deklaratorischer Bedeutung gebraucht werde. Der völlig durchschlagende Be-

1468) Zu Ps. 51, 5. Erl., Exeg. opp. lat. XIX, 53. St. L. V, 517.

1469) Vgl. die Belege am Schluß dieses Abschnitts.

1470) Luther, IX, 619: „Hast du gute Werke getan, so wirst du darum nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt.“

1471) Luthardt, Dogmatik, S. 304; Preuß, „Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott“, S. 18. Vgl. auch Chemnitz, Loci, L. de iustificatione, p. m. 249.

weis liegt schon darin, daß nach der Schrift Gott „den Gottlosen" „ohne Gesetz" (*χωρὶς νόμου*), „ohne des Gesetzes Werke" (*χωρὶς ἔργων νόμου*), also ohne irgendeine sittliche Anforderung an den Menschen zu stellen, für gerecht erklärt und den Glauben im Gegensatz zu menschlicher Güte und menschlichem Tun zur Gerechtigkeit rechnet.[1472]) Daß „rechtfertigen" heiße „jemand gerecht erklären", wollen allenfalls sowohl römische[1473]) als auch moderne Theologen zugeben. Dabei nehmen sie aber als selbstverständlich an, daß Gott nur den Menschen für gerecht erklären könne, der auch in sich selbst mehr oder weniger gerecht sei. Sonst liege ein Irrtum im göttlichen Urteil vor. Clarence A. Beckwith[1474]) stellt zunächst "the forensic interpretation of *dikaioun* as the only meaning in Paul's writings" in Zweifel. Dann fährt er fort: "Even when a forensic judgment is signified by *dikaioun*, this is grounded not in an outside condition, but in an actual *inner virtue*. It does not, like works, make a *demand* on God, but it constitutes a *ground* on which one is forgiven who forsakes his sin and identifies himself with Christ. Some of those who hold this general view of *dikaioun* restrict its main reference to the initial moment of conversion,[1475]) while others extend it to cover the entire period of Christian experience — one is justified according as he is sanctified."[1476]) Aber gegen diese und alle andern Einwände genügt der Hinweis auf die Tatsache, daß *δικαιοῦν* als Näherbestimmung das *χωρὶς νόμου, χωρὶς ἔργων νόμου* usw. bei sich hat, wodurch jede sittliche Qualität auf seiten des Menschen ausgeschlossen und somit der actus forensis unwiderleglich bewiesen ist. Der actus forensis ist auch klar in allen Schriftaussagen gelehrt, in denen die Rechtfertigung als Vergebung der Sünden, Bedeckung der Sünden, Nichtzurechnung der Sünden beschrieben wird.[1477])

1472) Röm. 4, 5: *Λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*, nämlich τῷ *μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*.

1473) Quenstedt II, 762.

1474) In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia*, VI, 281, und zwar in einer Note, die er dem Artikel von Ihmels beigegeben hat.

1475) So der Sache nach die Synergisten aller Schattierungen.

1476) Dies ist die römische und unitarische Lehre in unverhüllter Gestalt.

1477) Röm. 4, 7. 8 gebraucht der Apostel *ἀφιέναι τὰς ἀνομίας, ἐπικαλύπτειν τὰς ἁμαρτίας, οὐ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* als Synonyma von *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* und *δικαιοῦν*. Luthardt richtig: „Dieses Wort" (das Zitat aus dem 32. Psalm) „zeigt zum Überfluß, wie Paulus die Rechtfertigung versteht. Nicht als eine sittliche Umänderung des Menschen noch auch als eine göttliche An=

Den actus forensis im Sinne der Schrift leugnen nicht nur die Römischen,[1478] sondern auch alle abgefallenen Protestanten, die die Schriftlehre von der Gerechterklärung eines in sich Ungerechten für ein Unglück halten und zur Rettung der Ethik und Logik Gottes in der einen oder andern Form den Grundsatz aufstellen, daß das Objekt der göttlichen Gerechterklärung auch mehr oder weniger in sich selbst gerecht sein müsse. Hierher gehören Schwärmer wie Andreas Osiander († 1552),[1479] Kaspar Schwenkfeldt († 1561)[1480] und Valentin Weigel († 1588);[1481] ferner die Mennoniten, die Quä-

---

erkennung einer entsprechenden sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern als identisch mit Sündenvergebung, als Geltung" (Gerechtgeltung) „des Menschen in den Augen Gottes trotz nicht vorhandener entsprechender sittlicher Beschaffenheit. Dies ist von entscheidender Bedeutung für die richtige Auffassung paulinischer, das heißt, biblischer Lehre." Bengel: Synonyma: ἀφιέναι, ἐπικαλύπτειν, οὐ λογίζεσθαι, ut peccatum commissum habeatur pro non commisso.

1478) Tridentinum (sess. 6, c. 7): Non modo *reputamur*, sed vere iusti nominamur et *sumus*, iustitiam in nos recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

1479) Osiander: „Diejenigen lehren kältere Dinge denn Eis (glacie frigidiora docent), welche lehren, daß wir allein wegen der Vergebung der Sünden gerecht geachtet werden. Gott ist nicht so ungerecht, daß er den für gerecht halten sollte, in dem von der wahren Gerechtigkeit gar nichts ist." (Disputatio de iustificatione 1550, thes. 73. 74. Von Osiander deutsch publiziert 1551. Die deutsche Übersetzung bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740, Band I, 925 f.)

1480) Schwenkfeldt: „Ihre" (der Lutherischen) „iustitia oder Gerechtigkeit ist allein Vergebung der Sünden auswendig aus dem Glauben, wie man etwa Ablaß kaufte, und daß uns Gott um Christi mediatoris, des Mittlers, willen die Sünde nicht wolle zurechnen. . . . Als ob Gott zu uns im Sterben oder am Jüngsten Tage sagen würde: ‚Kommt her, ihr Buben, in Himmel um Christi, meines Sohnes, willen!' Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist." (Epistolar I, 812; bei Gieseler III, 2, S. 109.)

1481) Weigel, Postille, Tl. I, S. 173 (bei Quenstedt II, 778): „Weit sei das von allen gerechten und frommen Christen, daß sie sich wollten behelfen und bedecken mit der imputativa iustitia des Antichrists und sagen, Christi Tod, Leiden, sollte sie gerecht oder selig machen, von außen an zugerechnet. Nein, traun, es heißet glauben, das ist, es heißt getauft werden zu gleichem Tod; es heißet Christi Leib und Blut essen und trinken, Röm. 6, Joh. 6, Christo nachfolgen und sich gleichförmig ihm halten: also kömmt der Tod Christi in sie." Tl. III, S. 15 (bei Karl Hase, Ev. Dogmatik³, S. 334): „Ein trefflicher Irrsal ist bei den falschen Christen, daß sie einen andern lassen das Gesetz tun, leiden, sterben. . . . Die unio essentialis muß es tun, daß wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Wo bleibst du nun mit deiner imputativa? Du wirst vorm Zorn Gottes dich nicht damit bedecken können. Indue Christum, ziehe an den neuen Menschen,

ker usw.,[1482] auch die Arminianer, insofern sie den rechtfertigenden Glauben auch den Gehorsam gegen die Gebote Christi in sich schließen lassen.[1483] Auch die Synergisten heben den actus forensis auf, weil ihnen der Glaube nicht lediglich das von Gott gewirkte Aneignungsmittel der Rechtfertigung ist, sondern eine „sittliche Tat", „Selbstsetzung", „richtiges Verhalten" (conduct), kurz, eine menschliche Leistung. Den actus forensis leugnen auch alle neueren Theologen, die die satisfactio vicaria Christi als zu „juridisch" und „dinglich" ablehnen und ausdrücklich die Umprägung oder Umschaffung des Lebens der Menschheit in die Versöhnung mit Gott aufnehmen und daher der Sache nach die römische fides caritate formata vortragen.[1484]

Weil die lutherische Kirche im dritten Artikel der Konkordienformel („Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott") sich mit Osianders Lehre auseinandersetzt und neuere Dogmengeschichtler wenigstens teilweise auf Osianders Seite treten, so ist bei der Besprechung des actus forensis am Platze, noch etwas näher auf Osianders Lehre einzugehen.

---

alsdann wird dir aus Gnaden imputiert, was Christus für dich getan hat, sonst bleibst du ewiglich verdammt mit deiner imputativa."

1482) Die Dokumente sind ausführlich mitgeteilt bei Günther, Symbolik 4, S. 224 ff. W. Penn in *Primitive Christianity Revived:* „Es ist ein zu allgemeines Unglück unter den Bekennern des Christentums, daß sie geneigt sind, ihren eigenen tätigen und leidenden Ungehorsam mit dem tätigen und leidenden Gehorsam Christi zu bedecken."

1483) Note 30, 31. Curcelläus, Inst. rel. chr. VII, 9, 6: „Keiner, der in sich ungerecht ist, kann durch eine fremde Gerechtigkeit formaliter gerecht sein" (so, daß seine Gerechtigkeit darin besteht), „ebensowenig als ein Mohr durch eines andern Weiße weiß sein kann."

1484) Kirn, Dogmatik, S. 118: „Die Versöhnung ist geschichtlich vollendet, sofern Christi vollbrachtes Werk die Begnadigung der Sünder für immer sittlich ermöglicht und verbürgt; sie ist aber zugleich ein fortgehender Prozeß, sofern die einmal geschehene Heilsstiftung die Kraft in sich trägt, das Leben der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt umzuprägen. Was sich so in der Geschichte entfaltet, das ist für Gottes Urteil in dem vollbrachten Heilswerk mitgesetzt, und diese seine wirksame Kraft" (nämlich die Umprägung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt) „ist mitbegründend für seinen Wert vor Gott." Dies ist die sogenannte „Garantietheorie". Christi Leben und Leiden gilt vor Gott nicht als eine völlige Bezahlung der Sündenschuld der Menschen, sondern als ein Garantiefonds für die Besserung der Menschen. Erst durch die menschliche Besserung erhält „die einmal geschehene Heilsstiftung" tatsächlich ihren gerecht- und seligmachenden Wert.

Osianders Lehre ist schon früher,[1485] besonders aber in neuerer Zeit viel zu günstig beurteilt worden. Osiander ist ein hervorragender Typus der Schwärmer aller Zeiten, die durch Beseitigung des actus forensis der Rechtfertigung einer Veräußerlichung des Christentums wehren, speziell die innerliche Gewißheit des Heils und die Heiligung retten wollen, aber eo ipso — nämlich gerade durch Leugnung des actus forensis — die Gewißheit des Heils und die Heiligung unmöglich machen. Osiander hat auch an dem Charakteristikum aller Schwärmer teil, daß sie den Mißbrauch, den Namenchristen mit der christlichen Gnadenlehre treiben, dieser Lehre selbst zur Last legen, dadurch zu Verleumdern und Schmähern der christlichen Lehre und ihrer treuen Verkündiger werden und so in ihrer eigenen Person das Gegenteil von der christlichen Heiligung darstellen, die sie angeblich retten wollen.[1486] Osiander war auch auf seine Schwärmereien sehr stolz.[1487] Daß man in neuerer Zeit

1485) So auch von Brenz in zwei Gutachten. Zu dem zweiten Gutachten vgl. „Joh. Brentii und anderer Wirtembergischer Theologen Deklaration über Osianders Disputation von der Rechtfertigung". Tübingen 1553. Mit Vorrede (und Anmerkungen) Matth. Flacii Illyrici und Nic. Galli an die Preußischen Kirchen. Magdeburg 1553. Abgedruckt bei Baumgarten, Streitigkeiten II, 259 ff. Brenz' relativ günstiges Urteil ist um so auffallender, als darin zugestanden wird, daß Osiander die Ausdrücke iustitia Dei und iustificari, Röm. 1 und 3, falsch deute, nämlich auf die wesentliche Gerechtigkeit Gottes und deren Eingießung in die Gläubigen, wodurch auch der Trost der Christen gefährdet werde. Vielleicht glaubte Brenz, durch eine vermittelnde Stellung den Streit beilegen zu können. Scharf, aber völlig sachlich ist Chemnitz' Urteil, abgedruckt bei Schlüsselburg, Catalogus VI, 94 sqq.

1486) Disput. de iustificatione, thes. 75 (bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie I, 926): „Solche" (die unter Rechtfertigung die Vergebung der Sünden verstehen) „predigen nicht die Gerechtigkeit Gottes, sondern sie liebkosen und heucheln schändlich dem Haufen, der mit Sünden also beflecket ist, daß Gott in ihnen wohnen weder will noch soll, damit sie nicht gewahr werden, daß sie noch aufs allerweiteste vom Reich Gottes sind." In der Vorrede zu „Von dem einigen Mittler" usw.: „Die Heuchler predigen, unsere Gerechtigkeit sei nichts anders, denn daß uns Gott für gerecht halte, ob wir gleich böse Buben sind, und daß unsere Gerechtigkeit außerhalb uns und nicht in uns sei; denn bei dieser Lehre können sie auch wohl für gute, heilige Leute gehalten werden." (Arnold I, 927.)

1487) In bezug auf seine schriftwidrige Spekulation von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, auch abgesehen vom Sündenfall (S. 390 ff.), meinte er, „er habe diese große Sache (rem tantam) ans Licht gezogen, die bisher von niemand nach den Aposteln recht dargelegt sei". „Luther zwar habe etwas davon gesehen, aber sich nicht ernstlich bemüht, die Sache ausführlicher darzulegen." (An Filius Dei fuerit incarnandus etc. E e. Bei Gieseler, III, 2, S. 278.) In einem Briefe an Mörlin eifert Osiander so gegen eine Verpflichtung auf die Augsbur-

für Osiander Partei nimmt, Recht und Unrecht zwischen ihm und der Darstellung der Konkordienformel teilt, auch Chemnitz' Urteil, daß Osiander katholisiere, irrig nennt,[1488] kommt daher, daß man als ein Anhänger der „Erlebnistheologie" wesentlich osiandersches Blut in den Adern hat. Auch die „Erlebnistheologen" unserer Zeit wollen wie Osiander der Veräußerlichung des Christentums oder, wie man es moderner ausdrückt, dem „Intellektualismus", der der alten lutherischen Theologie anhafte, vorbeugen. Und dies Resultat wollen sie dadurch erreichen, daß sie sich mit ihrem Glauben nicht auf das objektive Wort des Evangeliums gründen, das Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung um Christi satisfactio vicaria willen zusagt, sondern sich mit ihrem Glauben auf ihr eigenes „Erlebnis" stellen, welches Erlebnis angeblich durch „Eindrücke" der „Person Christi" außer und neben Gottes Wort zustande kommen soll. Gerade wie Osiander davor warnte, sich auf das äußere Wort Gottes zu stellen, mit der Begründung: „Ich setze ein innerlich und äußerlich Wort und sage von dem äußerlichen, es sei eine Stimme, die in der Zuhörer Ohren verschwindet; das kann ja nicht Gottes Wort heißen, denn Gottes Wort wird nicht also zunichte wie die Stimme, die da aufhöret."[1489] So haben die „Erlebnistheologen" mit Osiander und den Schwärmern aller Zeiten dies gemein, daß sie eine unmittelbare, außerhalb des Wortes Gottes sich vollziehende geistliche Wirkung Christi auf den menschlichen Geist annehmen.[1490] Damit ist die Rechtfertigung durch den Glauben prinzipiell aufgegeben, weil der Glaube immer nur vis-à-vis des die Rechtfertigung darbietenden Wortes Gottes statthat. Wie die Apologie bei Darlegung der Rechtfertigungslehre beständig an das Axiom erinnert: Der Glaube rechtfertigt, weil die Rechtferti-

---

gische Konfession: „Ich will mit Gottes Hilfe zu erkennen geben vor der ganzen christlichen Kirche, in ganz Europa, daß ein anders sei ein gelehrter Mann, ein anders ein Wittenbergischer Doktor, welcher des Sohnes Gottes vergessen und geschworen, er wollte von der Augsburgischen Konfession nicht weichen, da doch alle Menschen Lügner sind und Philippus auch davon nicht ausgenommen wird. Das bis also eingedenk und merk's wohl!" (Bei Arnold I, 929.)

1488) Dorner, Gesch. d. prot. Theol., S. 348. 353. Seeberg, Dogmengesch. II, 355 ff. Schmid-Hauck, S. 366 f.

1489) Arnold, l. c., S. 927. Schlüsselburg, Catalogus VI, 72. 73.

1490) Ihmels, Zentralfragen, S. 89: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an JEsum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird."

gung nur durch das Wort geschieht.[1491] Was nun Osianders eigentliche Lehre betrifft,[1492] so darf man sich nicht durch einige orthodoxe Ausdrücke täuschen lassen, durch die Osiander sich seiner Zeit und Umgebung anbequemt. So redet er in starken Ausdrücken von der satisfactio vicaria, indem Christus für uns sowohl litt und starb, als auch das Gesetz erfüllte.[1493] Aber anstatt nun fortzufahren, daß wir durch Christi Leiden und Tun vor Gott gerechtfertigt werden, wie die Schrift ausdrücklich sagt,[1494] behauptet Osiander, durch jenes Leiden und Tun Christi könnten wir nicht vor Gott gerecht geachtet werden, weil es „für 1500 Jahren und länger geschehen". Ferner redet Osiander mit vielen Worten davon, daß Christus uns durch seine Gesetzeserfüllung, sein Leiden und Sterben vollkommene Vergebung der Sünden erworben habe. Aber dann setzt er hinzu, daß wir durch den Glauben an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden vor Gott nicht gerecht sind. Die Rechtfertigung vollziehe sich vielmehr so, daß Christus durch den Glauben in unsere Herzen einziehe und nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit vor Gott sei. Osiander sagt: „Bestimmt und klar antworte ich, daß JEsus Christus nach seiner göttlichen Natur und nicht nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, wiewohl wir diese göttliche

---

1491) S. 99, 67: *Tantum* fit iustificatio per *verbum;* 108, 113: Est autem fides proprie dicta, quae assentitur *promissioni;* de hac fide loquitur Scriptura. Vgl. 96, 50. 53—56.

1492) Vgl. die Dokumente bei Schlüsselburg, Catalogus VI. Der ganze 6. Band beschäftigt sich mit Osianders Lehre. Die Zitate aus allen Schriften Osianders sind hier fast zu reichlich dargeboten. Außerdem finden sich bei Schlüsselburg die Beurteilungen des Osiandrismus von Chemnitz, Gallus, Wigand und den Mansfelder Theologen. — Baumgarten, Streitigkeiten II, 255 ff. Beigaben sind Brenz' „Deklaration", Justus Menius' „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt", Flacii „Erzählung und Verlegung der Argumente Osiandri". Stankarus' Lehre ist S. 267 ff. behandelt. — Viel Material findet sich auch bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhist., ed. Schaffhausen 1740, I, 923 ff. — Von Neueren hat besonders sorgfältig das Material zusammengetragen Frank, Theol. d. Konkordienf. II, Hist. Nachweis, S. 87 ff. Die Hauptpunkte sind belegt bei Gieseler, Kirchengesch. III, 2, 269 ff.; Schmid-Hauck, Dogmengesch., 366 ff. Neuere Urteile über Osiander bei Seeberg, Dogmengesch. II, 357 ff.; Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung ^{3} I, 236 ff.; Nitzsch-Stephan, Ev. Dogmatik, 677 f.; W. Möller in RE.^{2} XI, 120.

1493) So in „Von dem einigen Mittler" usw., Arnold, S. 927; Gieseler III, 2, 277; besonders auch in „Schmeckbier", A 4; bei Schlüsselburg VI, 60.

1494) Röm. 5, 9: *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτῷ;* V. 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.*

Gerechtigkeit außerhalb seiner menschlichen Natur nicht finden, erlangen oder ergreifen können. Aber wenn er selbst durch den Glauben in uns wohnt, dann bringt er seine Gerechtigkeit, die seine göttliche Natur ist, mit sich in uns hinein (affert secum in nos), welche darauf uns zugerechnet wird, als ob sie unsere eigene wäre."[1495] Von hier aus erklärt er: „Entsetzlich (horribiliter) irren diejenigen, welche unter dem Wort ‚rechtfertigen' nur verstehen ‚für gerecht rechnen oder erklären' und nicht ‚gerecht machen' (iustum efficere), was es in Wahrheit und tatsächlich bedeutet." Hier tritt schon klar zutage, inwiefern Chemnitz urteilen konnte, daß Osiander katholisiere. Nach römischer Lehre hat Christus uns verdient, daß Gott uns die Gerechtigkeit, nämlich die Liebe und andere Tugenden, eingießt, und durch diese iustitia infusa werden wir vor Gott gerecht. Nach Osiander verdanken wir dem Verdienst Christi die Eingießung seiner göttlichen Natur, und diese uns eingegossene göttliche Natur soll unsere Gerechtigkeit vor Gott sein.[1496] In der praktischen Anwendung verschwindet dann der noch vorhandene Unterschied gänzlich. Durch Osianders Lehre wird der Mensch, der durch das Gesetz zur Erkenntnis seiner Sünden gekommen ist, angeleitet, von Gottes gnädiger Gesinnung gegen sich nach der inneren Umwandlung zu urteilen, die die ihm einwohnende wesentliche Gottheit in ihm hervorgebracht hat. So kommt auch bei Osiander wie bei den Römischen die Gewißheit der Vergebung der Sünden tatsächlich auf die Heiligung und die guten Werke zu stehen.[1497] So hat denn die Konkordienformel allerdings

---

1495) Von dem einigen Mittler usw.; bei Gieseler III, 2, 277. Vgl. Schlüsselburg VI, 53. 55. 57. Von der uns einwohnenden göttlichen Natur sagt dann Osiander, daß dagegen die uns noch anklebende Sünde sei *„als ein unreines Tröpflein gegen einem ganzen reinen Meer"*. (Von dem einigen Mittler, X 4 b. Frank II, 99 f.)

1496) In der von Melanchthon 1557 entworfenen Formula Consensus etc. ist die Übereinstimmung der osiandrischen und römischen Lehre so formuliert: Sic interpretantur propositionem: *fide* iustificamur, scil. *praeparatione*, ut simus deinde *alia* re iusti, id est, accepti coram Deo, scil. novitate seu dilectione seu inhaerente iustitia essentiali. (Corp. Ref. IX, 365 sqq.)

1497) Sehr richtig bemerkte H. Schmid, Dogmengeschichte, 1860, S. 156: „Da nach dem eigenen Zugeständnis Osianders die Sünde in dem Menschen auch nach der Inhabitation Christi nicht ganz verschwindet, so bleibt der Mensch der steten Ungewißheit überlassen, ob die Inhabitation Christi doch derart sei, daß er sich auf Grund derselben der Seligkeit getrösten dürfe, oder er ist in Versuchung, die in ihm noch gebliebene Unreinigkeit zu gering anzuschlagen." Melanch-

recht daran getan, daß „sie sich in allen in Betracht kommenden Punkten gegen Osiander erklärt".[1498] Sie hält fest an dem actus forensis der Rechtfertigung.[1499] In bezug auf die Einwohnung Christi legt sie dar, daß freilich die ganze heilige Dreieinigkeit durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie zu guten Werken antreibe. Aber sie scheidet diese Einwohnung und ihre heiligende Wirkung von der Glaubensgerechtigkeit aus, indem sie hinzufügt: „Solche Einwohnung Gottes ist nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon St. Paulus handelt und sie iustitiam Dei, das ist, die Gerechtigkeit Gottes, nennt, um welcher willen wir vor Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget (sequitur) auf die vorgehende (antecedentem) Gerechtigkeit des Glaubens." Die Gerechtigkeit des Glaubens selbst ist „nichts anders denn die Vergebung der Sünden und gnädige Annehmung der armen Sünder allein um Christus' Gehorsams und Verdiensts willen". (622, 54.) Die Gerechtigkeit des Glaubens ist eine von Christo in seinem Erdenwandel erworbene, die beide Naturen, die göttliche und die menschliche, zur Voraussetzung hat. Daher die Betonung der gottmenschlichen Person Christi (622, 56—58): „Wir glauben, lehren und bekennen, daß der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er für uns dem Vater bis in den allerschmählichsten Tod des Kreuzes geleistet hat, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde. Denn die menschliche Natur allein, ohne die göttliche, dem ewigen, allmäch-

thon, Corp. Ref. VII, 1151, nennt Osianders Lehre „Enthusiasterei, die die Wohltaten des Sohnes Gottes verdunkelt und den wahren Trost zerstört". Auch Frank urteilt II, 19 von Osianders Lehre: „Es ist ein Subjektivismus, der den objektiven Heilsgrund der lutherischen Kirche bis in seine Tiefen zersprengt, ein Mystizismus, der den Christus für uns in den Christus in uns umsetzt und wider Willen das Bewußtsein der inhabitatio essentialis iustitiae zur Basis des Friedens mit Gott macht."

1498) Schmid-Hauck, S. 373.

1499) 613, 17: „Das Wort ‚rechtfertigen' hie heißt gerecht und ledig von Sünden sprechen und derselbigen ewigen Strafe ledig zählen um der Gerechtigkeit Christi willen, welche von Gott dem Glauben zugerechnet wird." Auch in den viel behandelten Worten der Apologie (100, 72), wo die Rechtfertigung auch eine Gerechtmachung oder Wiedergeburt genannt wird, ist der actus forensis festgehalten. Die Gerechtmachung oder Wiedergeburt bezeichnet hier nämlich nicht eine sittliche Erneuerung im Menschen, sondern die Annahme der Vergebung der Sünden. Die Apologie erklärt ausdrücklich: Volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum *efficiat*, hoc est, *accipiat* remissionem peccatorum. Die Konkordienformel (613, 19. 20) hat die Apologie richtig verstanden.

tigen Gott weder mit Gehorsam noch Leiden für aller Welt Sünde genugtun, die Gottheit aber allein, ohne die Menschheit, zwischen Gott und uns nicht mitteln (mediatoris partes implere) mögen. ... Solchergestalt wird uns weder die göttliche noch die menschliche Natur Christi für sich selbst (per se) zur Gerechtigkeit zugerechnet, sondern allein der Gehorsam der Person, die Gott und Mensch ist." So versteht sich, „daß alle unsere Gerechtigkeit außerhalb unser ... zu suchen und allein auf dem HErrn Christo stehet". „Solche Gerechtigkeit wird durchs Evangelium und in den Sakramenten von dem Heiligen Geist uns fürgetragen und durch den Glauben appliziert, zugeeignet und angenommen".[1500] Die Konkordienformel vergißt endlich auch nicht, darauf hinzuweisen, daß nur so den Christen der nötige Trost gewahrt werde und das Verdienst Christi und die Gnade Gottes intakt bleibe. Sie sagt (616, 30): „Derwegen und auf daß betrübte Herzen einen beständigen, gewissen Trost haben, auch dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes seine gebührliche Ehre gegeben werde, so lehret die Schrift, daß die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott bestehe allein in gnädiger Versühnung oder Vergebung der Sünden, welche aus lauter Gnade um des einigen Verdiensts des Mittlers Christi willen uns geschenkt und allein durch den Glauben in der Verheißung des Evangelii empfangen wird."[1501]

1500) 622, 55; 613, 16. Der Glaube hat in der Rechtfertigung ein Objekt, das nicht innerhalb, sondern außerhalb des Menschen gelegen ist: 624, 63; 623, 58; 622, 54. 55.

1501) Ohne Namen zu nennen, kündigt sich der dritte Artikel der Konkordienformel als eine Abweisung der Irrtümer Osianders und Stankarus' an (527, 2): „Der eine Teil hat gehalten, daß Christus allein nach der Gottheit unsere Gerechtigkeit sei, wenn er durch den Glauben in uns wohnet" (Osiander). „Dagegen haben andere gehalten, Christus sei unsere Gerechtigkeit vor Gott allein nach der menschlichen Natur" (Stankarus). Es ist kein Grund vorhanden, Osiander mehr Sympathie zuzuwenden als Stankarus, einerlei, ob man auf beider Lehrstellung oder ihr persönliches Betragen (ihre große Eitelkeit) sieht. (Gieseler III, 2, 274 ff. RE.[2] XIV, 592.) Stankarus argumentierte für seine These mit unitarischen, resp. nestorianisch-reformierten Gründen, die eine Menschwerdung des Sohnes Gottes und ein gemeinschaftliches Wirken der zwei Naturen überhaupt ausschließen (Schlüsselburg, Catal. IX, 244; Baumgarten II, 268 ff.: Weil Christus nach der göttlichen Natur nicht sterben könne, so sei die göttliche Natur vom Mittleramt auszuschließen). Osianders Lehre beruht auf der pantheisierenden Spekulation, daß es dem göttlichen Wesen eigen sei, sich in die Menschheit einzusenken. Deshalb behauptete Osiander eine Menschwerdung des Sohnes Gottes, wenn die Menschen auch nicht gefallen wären. (So auch in der Schrift vom Jahre

c. Die Rechtfertigung geschieht SOLA *fide*, „allein durch den Glauben“. Das „allein durch den Glauben“ schließt natürlich nicht Gottes Gnade, Christi Verdienst und die Gna-

1550: An Filius Dei incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item, De Imagine Dei, quid sit. Auszüge bei Schlüsselburg, VI, 47 sqq.) Die „Adamsspekulation“ und „die Scheidung des inneren und äußeren Wortes“ sind nicht „Beiwerk“ für Osianders Rechtfertigungslehre, wie Seeberg meint (Dogmengesch. II, 360), sondern umgekehrt: alles, was Osiander von Christi Verdienst usw. sagt, ist ihm nur „Beiwerk“ für seine Spekulation von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wenn auch keine Sünder durch Christi Verdienst zu retten gewesen wären. Man könnte, bemerkt sehr richtig Frank (Theol. d. F. C. II, 22 f.), ohne wesentliche Verkümmerung des Ganzen die Genugtuung Christi aus Osianders System streichen. — Man hat nach Luthers Urteil über Osiander gefragt. Wenn wir auch, als nicht allseitig beglaubigt, auf sich beruhen lassen, ob Luther 1529 zu Marburg und 1537 zu Schmalkalden sich mißbilligend über Osianders Rechtfertigungspredigten geäußert habe, so wissen wir doch aus Luthers Schreiben an Wenzeslaus Link (vom 8. Okt. 1533; St. L. XXI b, 1854; de Wette IV, 485), daß Luther in bezug auf Osianders Lehrstellung und Charakter in großer Sorge war. Er schreibt: „Ich hätte nicht geglaubt, daß jener Mensch [Osiander] von so vielen Gedanken gefangen (occupatum) und so weit von unserer reinen Lehre entfernt sei, wie ich aus seinem Schreiben merke.“ Aber Luther sah damals Osiander als einen Kranken (velut aegrotum) an, der noch durch rechte Behandlung „befreit und geheilt werden möchte“. Die Sache war die: Osiander wollte in Nürnberg nur die Privatbeichte und Privatabsolution gelten lassen und bekämpfte von der Kanzel die in Nürnberg gebräuchliche allgemeine Beichte und allgemeine Absolution. Dies wies darauf hin, daß Osiander keine objektive Versöhnung und kein objektives Evangelium glaubte, und daher ging Luthers Belehrung in dem Nürnberger Absolutionsstreit dahin: „Das Evangelium selbst ist eine allgemeine Absolution, denn es ist eine Verheißung, deren sich alle und ein jeder insonderheit annehmen sollen aus Gottes Befehl und Gebot.“ (Schreiben an den Rat zu Nürnberg. St. L. XXI b, 1847 ff.) In neuerer Zeit ist es Sitte geworden, wenigstens eine teilweise Übereinstimmung zwischen Osiander und Luther anzunehmen. Osiander soll dem Melanchthonianismus der Konkordienformel gegenüber „urlutherische Ideen vertreten haben“ (Seeberg, l. c., 360 f.). Tatsächlich besteht die Übereinstimmung zwischen Osiander und Luther nur in gewissen Ausdrücken, die aber beiderseits in verschiedenem Sinne genommen werden. Der Sache nach ist nicht einmal eine Ähnlichkeit zwischen Osiander und Luther vorhanden, da Luthers ganze Rechtfertigungslehre auf Christi iustitia *extra* nos beruht, während Osiander alle für Irrlehrer und des Namens eines Theologen für unwürdig erklärt, die die Gerechtigkeit des Christen nicht in den Christus *in* nobis, nämlich in die Einwohnung seiner göttlichen Natur, setzen. (Disp. de iustif., thes. 69. 73. 74.) Luther dagegen (Opp. v. a. IV, 391; St. L. XIX, 1452): Certum est Christum seu iustitiam Christi, cum sit *extra* nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi, sed fides, quae ex auditu Christi nobis per Spiritum Sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.

denmittel von der Rechtfertigung aus, wie die Römischen sophistisch eingeworfen haben. Im Gegenteil, die genannten Faktoren bilden die Voraussetzung für das „allein durch den Glauben". Weil wir aus *Gnaden, um Christi willen*, durch das Evangelium gerechtfertigt werden, darum auch allein durch den Glauben und nicht durch die Werke. Das lutherische Schibboleth *Sola* fide hat lediglich den Sinn und Zweck, den Glauben als das einzige Aneignungsmittel (medium *ληπτικόν*) auf seiten des Menschen festzuhalten und die Werke des Menschen als Aneignungsmittel von der Rechtfertigung abzusondern, wie dies die Schrift so gewaltig tut, wenn sie sagt: *πίστει — οὐκ ἐξ ἔργων*, Röm. 3, 28; *ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.*[1502] Um Sinn und Zweck des sola fide recht herauszustellen, sagt die Konkordienformel, daß nichts am und im Menschen, mag es dem Glauben vorhergehen, wie die Reue, oder auf den Glauben folgen, wie die angefangene Gerechtigkeit der Werke, zum Mittel oder Werkzeug (medium et instrumentum) der Rechtfertigung gemacht werden dürfe.[1503] — Wer das *sola* fide leugnet, leugnet auch das fide, weil die Schrift in der Rechtfertigung die fides den Werken entgegensetzt: *πίστει — χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28), *τῷ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.*[1504] Noch anders ausgedrückt: Nach der Schrift sind bei der Rechtfertigung Glaube und Werke nicht zu

---

1502) Quenstedt II, 795: Particula exclusiva *sola* non 1. opponitur *gratiae Dei* seu, quod idem est, gratuito Dei favori, iustificationis causae efficienti principali, 2. non *merito Christi*, causae eiusdem meritoriae, nec 3. *verbo et sacramentis*, quae instrumentales iustificationis nostrae a parte Dei offerentis et dantis sunt, sed *nostris operibus*.

1503) Konkordienformel, 614, 23. 24: „Wahre Reu' muß vorhergehen", und den durch den Glauben Gerechtfertigten „wird auch der Heilige Geist gegeben, der sie verneuert und heiliget, in ihnen wirket Liebe gegen Gott und den Nächsten. . . . Aber hie muß mit sonderm Fleiß darauf gar gute Acht gegeben werden, wenn der Artikel von der Rechtfertigung rein bleiben soll, daß nicht dasjenige, was vor dem Glauben hergehet und was demselben nachfolget, zugleich mit in den Artikel der Rechtfertigung, als dazu nötig und gehörig, eingemenget oder eingeschoben werde." S. 616, 31: „Es ist weder Reu' oder Liebe oder andere Tugend, sondern allein der Glaube das Mittel oder Werkzeug, damit und dadurch wir Gottes Gnade, Christi Verdienst und Vergebung der Sünden, so uns in der Verheißung des Evangelii vorgetragen werden, empfangen und annehmen können." Vgl. 618, 38. 39.

1504) Winer, Grammatik 6, S. 525: „*Πίστει* und *ἔργοις* sind bei Paulus sich ausschließende Gegensätze."

addieren, sondern die Werke sind zu subtrahieren. Bengel, zu Röm. 3, 28, bringt dies arithmetisch so zur Anschauung:

„In Frage kommen zwei Dinge:
Glaube und Werke 2
Die Werke sind ausgeschlossen 1

so bleibt der Glaube allein übrig 1
Eins von zwei abgezogen, bleibt eins."[1505]

Hierher gehört Luthers Verteidigung seiner Übersetzung von Röm. 3, 28.[1506] Römische Theologen haben sich dahin geäußert, daß Lutheraner und Katholiken in bezug auf die Rechtfertigungslehre sich wohl einigen könnten, wenn die Lutheraner nur das *sola* streichen wollten. So schrieb noch neuerdings J. F. Loughlin:[1507] "By leaving out

---

1505) Arithmetice sic fit demonstratio:
In quaestionem veniunt duo:
Fides et opera 2
Excluduntur opera 1

Superest fides sola 1
Uno de duobus subtracto remanet unum.

1506) St. L. XIX, 968. Die Apologie über das sola fide 100, 73. Luthardt, Dogmatik, S. 303: „Wenn Luther Röm. 3, 28 ‚allein' hinzufügte (auch von Erasmus verteidigt), so ist dies vollkommen gerechtfertigt durch den Ausschluß der andern einzig denkbaren Möglichkeit, der *ἔργα νόμου*." Thomasius, Dogm. III, 2, 210: „Das sola fide ist nicht nur wörtlich ausgesagt Gal. 2, 16: *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως* und durch die vorhin angeführten näheren Bestimmungen bestätigt, sondern auch durch den ganzen Zusammenhang sowohl des Galater- als des Römerbriefes bezeugt." Luther legt den Römischen, die seine Übersetzung als Schriftfälschung bezeichneten, in der Verteidigung seiner Übersetzung die adäquaten Prädikate bei. Über das sola fide bei Kirchenvätern und Römischen: L. u. W. 1916, S. 548 f. — Luther über *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6: Non dicit Paulus: Fides, quae per caritatem *iustificat*, nec dicit: Fides, quae per caritatem gratum facit. Talem textum ipsi [die Römischen] fingunt et huic loco per vim intrudunt. Multo minus dicit: Caritas gratum facit. Sed dicit: Fides, quae per caritatem *operatur*. *Opera fieri* dicit ex fide per caritatem, non *iustificari* hominem per caritatem. At quis est tam rudis grammaticus, qui non ex vocabulorum virtute intelligat, aliud esse *iustificari*, aliud *operari?* (Ad Gal. Erl. II, 322; St. L. IX, 633 f.) — Luther über Röm. 1, 17: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται:* Spiritus Sanctus, qui dat omnibus os et linguam, novit etiam *loqui*. Bene potuisset dicere, ut Sophistae impie nugantur: Iustus ex fide (caritate) formata vivit. Sed consulto omisit hoc et simpliciter dixit: Iustus ex fide vivit. Abeant igitur Sophistae in malam crucem cum sua impia et pestilente glossa! (L. c. II, 3 sq. St. L. IX, 359.)

1507) *The Catholic Encyclopedia*, sub "Faith."

the obnoxious *sola* (alone) the article" (der vierte Artikel der Augustana ist gemeint) "might be glossed in Catholic sense." Ebenso Eck im 16. Jahrhundert. Melanchthon berichtete 1530 aus Augsburg an Luther über Eck: „Was die Lehre belangt, steht es also: Eck kavilliert das Wort *sola*, wenn wir sagen, der Mensch werde allein durch den Glauben gerecht. Doch hat er die Lehre an sich selbst nicht verdammt, sondern sagte, daß die Unerfahrnen sich ärgerten. Denn ich habe ihn gezwungen zu bekennen, daß die Gerechtigkeit von uns dem Glauben recht zugeeignet werde."[1508] Luther antwortete: „Du schreibst, Eck sei von dir gezwungen worden zu bekennen, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden; o daß du ihn doch gezwungen hättest, nicht zu lügen!"[1509] Luther hatte vollkommen recht. Wenn Eck das „allein" neben dem Glauben ausgelassen und dafür gesagt haben wollte, der Mensch werde „durch die Gnade und den Glauben" gerecht, so wollte er dadurch Raum gewinnen, unter „Gnade" nicht die gnädige Gesinnung Gottes, sondern die „eingegossene Gnade", das ist, die guten Werke, zu verstehen. Der Ausdruck „durch die Gnade und den Glauben" gewann für Eck den Sinn: „durch die guten Werke und den Glauben" wird der Mensch gerecht vor Gott. Das *sola* neben fide hingegen schließt die gratia *infusa*, die Werke, aus und zwingt, unter der „Gnade" in der Rechtfertigung die gnädige Gesinnung Gottes (favorem Dei propter Christum) oder die Vergebung der Sünden um Christi willen zu verstehen.[1510] Auch Melanchthon merkte den Trug Ecks, wenn er in seinem Schreiben an Luther hinzusetzte: „Aber der Narr" — nämlich Eck — „versteht das Wort Gnade nicht." Gerhard sagt in bezug auf den Nutzen des Ausdrucks „allein durch den Glauben": „Durch die Partikel sola wird die Hinterlist der Gegner entdeckt, weshalb sie dieselbe auch mit so großem Haß verfolgen."[1511] Aber wir müssen uns auch hier wieder an die Tatsache erinnern, daß schließlich kein Ausdruck, auch nicht das sola fide, vor dem Mißbrauch sicher ist. Hase weist darauf hin, daß selbst Rationalisten ohne Gewissensbedenken behaupten, ihre Moral- und Tugendlehre

1508) St. L. XVI, 1401. Corpus Ref. II, 299. De Wette IV, 145. Baier, ed. Walther, III, 5.

1509) St. L. XVI, 1403.

1510) Vgl. die ausführliche Darlegung, S. 5—17.

1511) L. de iustif., § 166: Per particulam *sola* insidiae adversariorum deteguntur, inde etiam tanto eam persequuntur odio, ut nos Fidesolarios propter eius usum appellant.

komme durch das sola fide zum Ausdruck.[1512] Auch die Synergisten alter und neuer Zeit haben nicht auf den Gebrauch des sola fide verzichtet, wiewohl sie bei ihrer Fassung des Glaubens als sittliche Tat, rechtes Verhalten, Selbstbestimmung usw. den Glauben selbst unter die Kategorie der menschlichen Leistung bringen und so nicht das fide und daher auch nicht das sola fide im schriftgemäßen Sinn festhalten. Selbst die neueren „Erlebnistheologen" gebrauchen noch das sola fide, obgleich sie alle Voraussetzungen desselben, die satisfactio vicaria und die iustificatio per *verbum* evangelii, aufgegeben haben.[1513]

d. Zur Rechtfertigung ist auch nicht die Gegenwart der guten Werke nötig. (Neque *praesentia* operum ad iustificationem requiritur.) Freilich hat der Glaube die guten Werke stets bei sich. Diese Wahrheit ist auch immerfort einzuschärfen, wenn es sich darum handelt, vor fleischlicher Sicherheit oder einem eingebildeten Glauben (fides acquisita) zu warnen, wie 2 Kor. 13, 5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid; prüfet euch selbst!" Aber zu sagen, daß die Gegenwart der guten Werke zur Erlangung der Rechtfertigung nötig sei, ist ein grober Verstoß gegen die Schriftlehre. Auch wenn man zugesteht, daß die Erfinder des Ausdrucks es gut gemeint haben, nämlich vor einem eingebildeten Glauben warnen wollten, so ist doch der Ausdruck in keiner Weise zu billigen. Kommen, wie die Schrift lehrt, bei der Rechtfertigung die Werke überhaupt nicht in Betracht, weil die Rechtfertigung von den Werken gänzlich unabhängig ist, so ist auch die Gegenwart der Werke zur Rechtfertigung nicht nötig. Wer die Gegenwart der Werke zur Erlangung der Rechtfertigung fordert, der gibt — wenn er weiß, was er sagt — eo ipso die Schriftlehre preis, daß die Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke geschieht. Und in der praktischen Anwendung kann der verkehrte Ausdruck nur zum Zweifel an der göttlichen Sündenvergebung führen,

---

1512) Hase, Ev. Dogmatik, S. 333: „Auch der Rationalismus hat mit mehr oder minder christlicher" (!) „Bestimmtheit den Satz verteidigt, daß der Glaube allein selig mache und die Werke aus dem Glauben kommen. Man verstand dann unter sola fides ‚das Innerliche im Gegensatze des Äußerlichen': sola vera fide, i. e., *animo* ad Christi *exemplum* eiusdemque *praecepta* composito et ad Deum converso."

1513) Was Luther von den Schwärmern sagt, findet seine Anwendung auf die gesamte moderne Theologie: „Sie haben also nichts von uns gelernt, als daß sie die Worte nachsprechen, die Sache selbst halten sie nicht fest." (IX, 197.)

die doch durch Christum völlig vorhanden ist und im Evangelium dargeboten wird. Die Sachlage wird auch nicht dadurch gebessert, daß man zwischen Verdienst und Gegenwart der guten Werke unterschieden und gesagt hat: nicht das Verdienst der guten Werke, sondern lediglich ihre Gegenwart sei zur Rechtfertigung nötig. Denn auch bei dieser Unterscheidung wagt der erschrockene Sünder es nicht, die von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden im Glauben zu ergreifen, sondern er wird nach der angeblich nötigen Gegenwart der guten Werke Umschau halten. Kurz, die Rechtfertigung ist durch die Redeweise, daß die Gegenwart der Werke zur Rechtfertigung nötig sei, praktisch auf das Gebiet des Gesetzes verlegt. Die Konkordienformel tut daher recht daran, wenn sie die Rede, daß die Gegenwart der guten Werke zur Rechtfertigung nötig sei, unter die zu verwerfenden Irrlehren rechnet.[1514] Die Dogmatiker sagen richtig: Fides nunquam est sola, sed *iustificat* sola.

e. Die Rechtfertigung hat keine Grade. (Iustificatio non admittit gradus, non fit successive, non recipit magis et minus.) Die Rechtfertigung hat keine Grade und kann keine Grade haben, sondern ist, wo sie ist, vollkommen, weil sie in der Vergebung der Sünden besteht (Röm. 4, 7 f.), die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium zusagt (Luk. 24, 47). Wer daher das Evangelium glaubt, hat damit die ganze Rechtfertigung. Daher bekennen die Gläubigen: *χαρισάμενος ὑμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*,[1515] und: *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.*[1516] Luther drückt dies so aus, daß die Rechtfertigung durch den Glauben nicht „stücklich“, sondern „auf einen Haufen kommt“. Er sagt: „Die Rechtfertigung kommt nicht durch Werke, sondern allein aus dem Glauben, ohne alle Werke, nicht mit Stücken, sondern auf einen Haufen. Denn das Testament hat alles in sich, Rechtfertigung, Seligkeit, Erbe und Hauptgut. Es wird ganz auf einmal, nicht stücklich, besessen durch den Glauben.“ [1517]

1514) M. 530, 23; 620, 43.

1515) Kol. 2, 13. Meyer z. St.: „Dieses *χαρισάμενος* ist die den Gläubigen, als sie gläubig wurden, widerfahrene Zueignung der Versöhnung von seiten Gottes; der objektive Sühnakt durch den Tod Christi war vorangegangen und wird V. 14 beschrieben.“

1516) Röm. 5, 1. Der „Friede mit Gott“ setzt voraus, daß die mit dem Glauben eingetretene Rechtfertigung nicht eine teilweise, sondern eine vollständige ist.

1517) St. L. XII, 219 ff. Bekenntnisaussagen: 358, 6; 480, 100; 324 f.; 614, 22.

Es gibt Grade im Glauben. Aber der schwache Glaube rechtfertigt ebenso vollständig wie der starke. Luther, XI, 1840: „Darum sind wir alle gleich in Christo durch den Glauben. Obgleich St. Peter einen stärkern Glauben hat denn ich, so ist es doch gleich derselbige Glaube in Christum. Denn derselbige Christus wird von seinem Vater unter alle in die Rapuse geworfen; wer ihn krieget, der hat ihn ganz, er kriege ihn stark oder schwach, da liegt nichts an.“ Wer mit Rom Grade der Rechtfertigung annimmt oder von einer Mehrung der Rechtfertigung redet,[1518])

1518) Trid., sess. 6, c. 10: Iustificati . . . per observationem mandatorum Dei et ecclesiae in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque *magis iustificantur.* Ebendaselbst, can. 24: Si quis dixerit, iustitiam acceptam — non *augeri* coram Deo per bona opera — anathema sit. Nach römischer Lehre ist die Rechtfertigung ein Prozeß, der sich über das ganze Leben und über dieses hinaus ins Fegfeuer erstreckt. Der Glaube ist nur der Anfang oder die Wurzel der Rechtfertigung (sess. 6, c. 8). Er gehört mit einer ganzen Reihe von Akten zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Die römische Lehre von der Rechtfertigung stellt sich nach dem Tridentinum so dar: Zur Rechtfertigung ist eine Vorbereitung (praeparatio, dispositio) nötig. Zu dieser Vorbereitung gehören nach sess. 6, c. 6, die folgenden Stücke: 1. der Glaube, freilich nicht der Glaube, der Vergebung der Sünden um Christi willen glaubt — der Glaube wäre eine Anmaßung (a. a. O., c. 9) —, sondern der historische Glaube, welcher das von Gott Geoffenbarte glaubt; 2. die Furcht vor Gottes Zorn der Sünden wegen; 3. die Hoffnung, daß Gott gnädig sein werde, nämlich später, nach Absolvierung einer langen Reihe von Akten; 4. der Anfang der Liebe zu Gott; 5. die Buße, welche vor der Taufe nötig ist und „etwas Haß“ (odium aliquod) gegen die Sünde einschließt; 6. der Vorsatz, die Taufe zu empfangen; 7. der Vorsatz, die Gebote Gottes zu halten. Auf diese „Vorbereitung“ folgt (a. a. O., c. 7) die „Rechtfertigung selbst“, die aber nicht bloß als Vergebung der Sünden aufgefaßt werden darf, sondern auch die Heiligung umfaßt (dispositionem seu praeparationem *iustificatio ipsa* consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et *sanctificatio et renovatio interioris hominis*), so daß auch die Rechtfertigung selbst nicht in einer Gerechterklärung, sondern in einer inneren Umwandlung eines Ungerechten in einen Gerechten besteht (non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nos recipientes). Alles, sowohl die praeparatio als die iustificatio ipsa, geschieht unter menschlicher Mitwirkung (secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem). Aber auch wenn jemand die „Rechtfertigung selbst“ durchgemacht hat, darf er doch nicht gewiß dafürhalten, daß Gott ihm gnädig sei, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum (a. a. O., c. 9). Der Abschluß kommt erst im Fegfeuer. Das Anathema soll den treffen, der zu sagen wagt, daß „nach empfangener Rechtfertigung“ nicht noch eine Schuld der zeitlichen Strafe übrigbleibe, die entweder in dieser Welt oder im Fegfeuer zu bezahlen sei“. (Sess. 6, can. 30.) Über die

zeigt damit, daß er die Rechtfertigung nicht aus dem Glauben an Christum, sondern aus einer dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit (iustitia infusa sive inhaerens) lehrt, also die christliche Rechtfertigungslehre aufgegeben hat. Für eine stufenweise Rechtfertigung haben nicht nur die Römischen, sondern auch Protestanten (Hengstenberg) sich irrtümlicherweise auf Luk. 7, 36 ff. berufen, wie näher unter dem Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken" darzulegen ist.

f. Die Vergebung der Sünden bezeichnet die ganze Rechtfertigung, nicht bloß einen Teil derselben. Wenn die Apologie sagt (100, 76): „Consequi remissionem peccatorum est iustificari", und die Konkordienformel (528, 7): „Das Wort ‚rechtfertigen' in diesem Artikel heißt absolvieren, das ist, von Sünden ledig sprechen", und noch bestimmter (616, 30), „daß die Gerechtigkeit des Glaubens bestehe allein in gnädiger Versöhnung oder Vergebung der Sünden", so ist das völlig schriftgemäß, weil Paulus Röm. 4, 5—8 für „rechtfertigen" Sünde vergeben und Sünde nicht zurechnen einsetzt und damit die ganze Rechtfertigung bezeichnet. Es ist keine empfehlenswerte Lehrmethode, wenn einige lutherische Lehrer die Rechtfertigung in zwei Akte einteilen wollten, nämlich in die Zurechnung des Verdienstes Christi und die Vergebung der Sünden, oder auch umgekehrt, in die Vergebung der Sünden und die Zurechnung des Verdienstes Christi.[1519)]

---

römische iustificatio prima und secunda, die sachlich ungefähr mit der praeparatio und iustificatio ipsa zusammenfällt, vgl. Chemnitz, Examen, De iustif., p. 152 sq. Die römische Lehre von der Rechtfertigung läßt sich kurz so zusammenfassen: Christus hat uns so viel verdient, daß wir uns selber die Seligkeit verdienen können, anfänglich de congruo, dann auch de condigno. Auch das Augsburger Interim (1548) offenbarte den Abfall von der christlichen Lehre durch die Aufnahme der stufenweisen Rechtfertigung. (Gieseler III, 1, 347.) Sie wurde auch von Andreas Osiander gelehrt. (Disp. de iustificatione, thes. 79: durch den Glauben de die in diem *magis unimur*, nämlich mit der göttlichen Natur des Sohnes Gottes.) Die stufenweise Rechtfertigung (minus Fegfeuer) lehren auch alle neueren Theologen, die den Glauben in der Rechtfertigung als „Keim" oder „Anfang" einer folgenden sittlichen Entwicklung fassen (wie Martensen, Dogmatik, S. 368) oder „die Umprägung des Lebens der Menschheit" in die subjektive Versöhnung aufnehmen (wie alle Vertreter der „Garantietheorie"; Kirn, Dogmatik, S. 118).

1519) Vgl. die dogmengeschichtliche Darlegung bei Baier III, 283 sqq.; Hebenstreit, Syst. III, 1237 sqq. Quenstedt ist (II, 753) bemüht, die Einheit festzuhalten: „Die Zurechnung des Verdienstes Christi ist der Sache nach die Vergebung der Sünden, und die Vergebung ist die Zurechnung der Gerechtigkeit

Luther redet völlig schriftgemäß, wenn er immer wieder sagt: Der Christen Gerechtigkeit oder Frömmigkeit vor Gott heißt: „Vergebung

---

Christi, so daß jeder Ausdruck, für sich genommen, das ganze Wesen der Rechtfertigung ausdrücken kann. Weshalb auch der Apostel Paulus Röm. 4 ‚Sünde vergeben‘ und ‚Gerechtigkeit zurechnen‘ in der Beschreibung der Rechtfertigung miteinander vertauscht, nicht aber als Teile, die ein Ganzes ausmachen, hinstellt.“ Römische, Unitarier, Schwärmer und neuere Theologen haben geleugnet, daß man von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi reden könne. Sie wollen zugeben, daß nach der Schrift der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, wobei die Römischen unter Glauben die fides caritate formata verstehen, die Sozinianer den Gehorsam gegen die Gebote Christi Glauben nennen und die Schwärmer und neuere Theologen an den Glauben denken, insofern der Glaube die Einwohnung Christi vermittele oder den Keim der Heiligung darstelle. Aber die Schrift lehre nicht, daß Christi Gerechtigkeit dem Sünder in der Weise zugerechnet werde, daß der Sünder durch Christi Gerechtigkeit vor Gott gerecht sei. Daß die Genannten hierin irren, zeigen klar Schriftaussagen wie Röm. 5, 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός* (dafür V. 18: *δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος*) *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*. Auch 1 Joh. 2, 1 wird die Wirksamkeit der Fürsprache Christi im Falle des Sündigens der Christen damit begründet, daß der Fürsprache einlegende JEsus Christus „gerecht“, *δίκαιος*, ist, also mit seiner Gerechtigkeit sie deckt. — Holtzmann (II, 140) nimmt eine andere Stellung ein. Er sagt: wenn auch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht „direkt nachweisbar“ sei, so werde sie doch Röm. 5, 17—19 „nahe gestreift“. Aber man behalte an dieser Stelle die Parallele zwischen Adam und Christus im Auge. Wie Adams Sünde durch Zurechnung auf „die Vielen“ in der Weise überging, daß „die Vielen durch Adams Sünde als Sünder dargestellt wurden“ (*ἁμαρτωλοὶ κατεσθάτησαν*), so geht auch Christi Gerechtigkeit durch Zurechnung auf „die Vielen“ in der Weise über, daß die Vielen durch Christi Gerechtigkeit als Gerechte dargestellt werden (*δίκαιοι κατασταθήσονται*). Damit ist die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht bloß „nahe gestreift“, sondern direkt ausgesagt. — Was die *δικαιοσύνη θεοῦ*, Röm. 1, 17 usw., betrifft, so steht in Frage, ob der Ausdruck „die Gerechtigkeit vor Gott“, das heißt, die Gerechtigkeit, die vor Gott als Gerechtigkeit gilt, bezeichne, oder „die Gerechtigkeit von Gott“, das heißt, die Gerechtigkeit, die von Gott kommt und von Gott gegeben wird. Die erstere ist die Fassung Luthers in der Übersetzung. Mit Luther stimmen von Neueren Fritzsche, Köllner, Umbreit, Philippi, J. Weiß, Stöckhardt. Sie berufen sich auf Röm. 3, 20: *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον θεοῦ*; Gal. 3, 11: *οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ*; Röm. 2, 13: *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ*. Die letztere Fassung vertreten Winer, Meyer und vielleicht die Mehrzahl der Neueren. Sie verweisen auf Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* und namentlich auf Phil. 3, 9: *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*. Allein, an letzterer Stelle ist das *ἐκ θεοῦ* durch den Gegensatz *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην* veranlaßt, wie Philippi bemerkt. Nimmt man noch 2 Kor. 5, 21 hinzu: *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ*, so wird man sich für die Fassung Luthers entscheiden. Der Gedanke: „damit wir würden die von Gott kommende Gerechtigkeit“ liegt ferner als der Gedanke: „damit wir würden die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“. Sprachlich oder außerhalb des Zu-

der Sünden.“[1520] Christi Verdienst kommt dabei voll zur Geltung, nämlich als Voraussetzung für die Vergebung der Sünden. Denn auf die Frage, warum Gott uns die Sünde vergibt oder uns rechtfertigt, lautet die Antwort der Schrift: *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und: *δι᾽ ἑνὸς* (nämlich Christi) *δικαιώματος, διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός*.[1521] Daher sagt auch die Konkordienformel, wo sie die Begriffe genau ordnet (616, 30): „Derwegen und auf daß . . . auch dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes seine gebührliche Ehre gegeben werde, so lehret die Schrift, daß die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott bestehe allein in gnädiger Versöhnung oder Vergebung der Sünden, welche aus Gnaden um des einigen Verdiensts des Mittlers Christi willen uns geschenket und allein durch den Glauben in der Verheißung des Evangelii empfangen wird.“[1522] Die verschiedenen Benennungen des Objekts des Glaubens müssen nicht dazu gemißbraucht werden, schriftwidrige Teilungen des Objekts vorzunehmen. Es ist durchaus festzuhalten: Wie auch immer das Objekt des rechtfertigenden Glaubens benannt sein mag, ob Christus (Röm. 3, 22) oder Gott (Röm. 4, 3) oder Christi Gerechtigkeit (Röm. 5, 18; 1 Joh. 2, 1) oder Christi Blut und Tod (1 Kor. 2, 2; Röm. 5, 9) oder Christi Auferweckung von den Toten (Röm. 10, 9; 4, 24) oder Christi Name (1 Joh. 5, 13) oder Gottes Zeugnis

---

sammenhangs sind wegen der Vieldeutigkeit des griechischen Genitivs beide Fassungen möglich. Auch bringen beide Fassungen Schriftgedanken zum Ausdruck, wie aus den angeführten Schriftstellen hervorgeht. Für Luthers Fassung hat J. Weiß noch auf die Genitive 2 Kor. 1, 12, Gal. 6, 16, Kol. 2, 19 hingewiesen. Vgl. Holtzmann, II, 140. Jede Ausdeutung der *δικαιοσύνη θεοῦ* in der Richtung der iustitia *inhabitans* oder *infusa* ist durch das hinzugefügte *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* ausgeschlossen, weil das *ἐκ πίστεως* zu dem *ἐξ ἔργων* im ausschließenden Gegensatz steht und nur der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, der zum Objekt hat *τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, Röm. 4, 5. Das *εἰς πίστιν* neben dem *ἐκ πίστεως*, 1, 17, ist 3, 22 näher bestimmt durch *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Weil zur *δικαιοσύνη θεοῦ* gehört, daß sie *ἐκ πίστεως* und nicht *ἐξ ἔργων* ist, so kommt sie auch nicht über die Werke Tuenden (*ἐργαζομένους*), sondern über die Glaubenden (*πιστεύοντας*).

1520) St. L. XI, 1730. 1731; V, 594; XIII, 771.

1521) Röm. 3, 24; 5, 18. 19.

1522) Dieselbe Ordnung der Begriffe hat die Augsburgische Konfession, Art. IV, wenn sie sagt: „daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden, um Christus' willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird“.

von seinem Sohne (1 Joh. 5, 10) oder das Evangelium (Röm. 1, 16) usw.: gemeint ist stets **Christus**, insofern er durch seine stellvertretende Genugtuung den Menschen Vergebung der Sünden erworben hat, **Gott**, insofern er um Christi willen den Menschen gnädig ist, **das Evangelium**, insofern es *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (Apost. 20, 24), *τῆς εἰρήνης* (Eph. 6, 15) ist, kurz, gemeint ist stets **die gnädige Vergebung der Sünden um Christi willen.** Die Augsburgische Konfession sagt in bezug auf das **Objekt** des Glaubens, der wahre Glaube glaube nicht bloß die „Historie", daß Christus gelitten habe und auferstanden sei, sondern auch „*effectum* historiae", die Wirkung oder Frucht der Historie, „nämlich diesen Artikel: **die Vergebung der Sünden**".[1523] Und Luther erinnert daran, daß wir den zweiten Artikel des Apostolischen Symbolums nur dann recht beten, wenn wir bei den einzelnen Stücken hinzufügen: „für mich", nämlich: zur Vergebung der Sünden. Auch Evangelium, Taufe und Abendmahl sind ja **Gnadenmittel** nur dadurch, daß sie primo loco Vergebung der Sünden um Christi willen darbieten und geben.[1524] Es ist hier auf eine Abweichung von Schrift und Bekenntnis aufmerksam zu machen, die sich bei einem Teil der lutherischen Theologen findet. Während Schrift und Bekenntnis bei der Beschreibung des **Objekts**, das der rechtfertigende Glaube ergreift, die Ausdrücke Christus, Christi Gerechtigkeit, Christi Gehorsam, Christi Leiden, Christi Verdienst, die Vergebung, die Rechtfertigung usw. *promiscue* und als **Synonyma** gebrauchen,[1525] wollten namentlich spätere Theologen zwischen Christi Verdienst als dem „rechtfertigenden Gut" (bonum iustificum, res iustifica) und **der Rechtfertigung** oder **Vergebung der Sünden selbst** unterscheiden

---

1523) A. C. XX, 45, 23: „Es geschieht auch Unterricht, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlose haben, die auch die Historie glauben, daß Christus gelitten habe und auferstanden sei von den Toten, sondern man redet vom wahren Glauben, der da glaubt, daß wir durch Christum Gnade und **Vergebung der Sünden** haben" (lat. Text: quae credit etiam *effectum* historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum).

1524) Schmalk. Art. 319, 45.

1525) *Christi Gehorsam 616, 30, Gottes Gnade und Christi Verdienst 618, 38,* Gottes Gnade in Christo 619, 41, der durch Christum gnädige Gott 105, 100, die verheißene Barmherzigkeit 96, 55. 56, die Vergebung der Sünden 616, 30; 100, 72; 97, 37; 102, 84; 94, 45: credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum, die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung 102, 84.

und nur Christum oder Christi Verdienst (das bonum iustificum), nicht aber die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung selbst (ipsam remissionem peccatorum, ipsam iustificationem) das Objekt des Glaubens sein lassen.[1526] Diesen Punkt vornehmlich hatte Walther im Auge, wenn er von einer „Trübung" der Rechtfertigungslehre bei den späteren lutherischen Lehrern zu reden pflegte.[1527] Wenn diese Unterscheidung zwischen bonum iustificum und iustificatio wirklich durchgeführt würde, was glücklicherweise nicht durchweg geschieht, so wäre die praktische Folge die, daß die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung nicht direkt auf Grund der Gnadenzusage in den objektiven Gnadenmitteln geglaubt werden könnte, sondern in jedem Falle erst durch einen Rückschluß aus der Tatsache des Glaubens oder durch die Reflexion auf das Vorhandensein des Glaubens erkannt werden könnte.[1528] Mit andern Worten: Der vom Gesetz Gottes getroffene Sünder wäre bei der Frage: „Vergibt mir Gott meine Sünden?" nicht auf die im Evangelium ausgesprochene Vergebung der Sünden zu verweisen, sondern zunächst zur Selbstprüfung anzuhalten, ob er auch bereits den Glauben an das „bonum iustificum" habe. So käme der Glaube, insofern er rechtfertigt, nicht auf die objektive Gnadenzusage in den Gnadenmitteln, sondern auf sich selbst zu stehen. Das richtige Axiom, daß zur Rechtfertigung die fides *directa* genüge und die fides *reflexa* nicht nötig sei, wäre aufgegeben.[1529] Um dieser Abirrung zu wehren, hat Walther seiner

1526) So an einigen Stellen auch Gerhard, L. de iustif., § 179: Non dicimus, *iustificationem,* sed *iustitiam Christi* per fidem nobis applicari. Und vorher: In propriis locutionibus *non* dicimus, iustificationem apprehendi per fidem, sed dicimus, Christum et in Christo Dei misericordiam, remissionem peccatorum, iustitiam et vitam aeternam apprehendi per fidem et hoc modo fieri iustificationem.

1527) L. u. W. 1876, S. 193 ff.

1528) Auf diesen Punkt hat auch Hönecke aufmerksam gemacht (Dogmatik III, 404): „Man muß die Frage nach der Gewißheit über die Wahrheit und Wirklichkeit unsers Glaubens sehr sorgfältig von der Frage nach der Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben unterscheiden; denn sobald man in die erste Frage hineingeriete, käme man auf subjektives Gebiet, auf Art, Beschaffenheit usw. des wahren Glaubens, und damit würde, weil nichts Eigenes, Subjektives vor Gott Gerechtigkeit sein kann, die Rechtfertigung ungewiß."

1529) Vgl. den Abschnitt „Der seligmachende Glaube ist fides directa", S. 532. Hiernach ist auch die Frage zu beantworten, ob die Absolution bedingt oder unbedingt zu erteilen sei. Mit Recht sagt Walther, Pastorale, S. 164: „Hat der Prediger starke Zweifel, ob der Beichtende bußfertig und auf-

Ausgabe von Baiers Kompendium unter dem Locus de iustificatione eine längere Reihe von Zitaten eingefügt, in denen auf die Gnadenmittel als causa media der Rechtfertigung von seiten Gottes und auf die „allgemeine schon geschehene Rechtfertigung" als Grund der Rechtfertigung durch den Glauben hingewiesen ist.[1530] Gegen die Theologen, welche nicht die objektive Rechtfertigung Objekt des rechtfertigenden Glaubens sein lassen, ist das Zitat von Carpzov (Baier III, 285) gerichtet, worin Carpzov darlegt, daß nicht die durch den Glauben angeeignete, sondern die objektive, von Christo erworbene und in den Gnadenmitteln zur Aneignung dargebotene Vergebung der Sünden Objekt des Glaubens sei, insofern er rechtfertigt.[1531]

---

richtig sei, ohne daß er doch denselben überführen und abweisen könnte, so darf der Prediger seinem Gewissen nicht damit zu helfen suchen, daß er der Absolutionsformel allerlei Bedingungen oder Warnungen und Drohungen beifügt." Mit Recht schrieb Christian Chemnitz gegen Paul Tarnov, der für die bedingte Absolutionsformel eingetreten war, daß dann auch Taufe und Abendmahl bedingt zu erteilen wären und die Gewißheit der Vergebung der Sünden auf die Reue und den Glauben des Beichtenden zu stehen käme anstatt auf die objektive Gnadenzusage um Christi Verdienstes willen. Vgl. L. u. W. 1876, S. 193 ff.: „Ist die Absolution kategorisch oder hypothetisch zu sprechen?"

1530) Baiers Kompendium III, 260 ff. 271 ff. Walther bemerkt dazu in seinem Handexemplar: „Die causa media von seiten Gottes — die Gnadenmittel — die Verheißung — fehlt in der ganzen Darstellung." „Allein aus der Lehre von der allgemeinen schon geschehenen Rechtfertigung erklärt sich's, warum der Glaube gerecht macht. Dies fehlt auch in dieser Darstellung" (bei Baier).

1531) Carpzov (Isagoge in libr. symb., p. 208 sq.; bei Baier III, 285): „Die Vergebung der Sünden wird auf doppelte Weise betrachtet: einmal, wie sie von Christo erworben ist und in Wort und Sakrament als ein von Gott verheißenes und für die Sünder bestimmtes Gut zum Suchen und Haben dargeboten wird (quaerendum et habendum offertur), sodann aber, wie sie [die Vergebung der Sünden] bereits angenommen (accepta) und durch den Glauben angeeignet ist und besessen wird. . . . In der ersteren Beziehung ist die Vergebung der Sünden Objekt des rechtfertigenden Glaubens, insofern er rechtfertigt (quatenus iustificat), und er ergreift jene Vergebung als eine Wohltat, die von Christo erworben und uns im Evangelium als ein zu unserer Seligkeit bestimmtes Gut dargeboten ist. In letzterer Beziehung [als bereits angeeignete] ist die Vergebung der Sünden auch Objekt des rechtfertigenden Glaubens, aber nicht, insofern er rechtfertigt, sondern insofern er sich mit einem guten Objekt, nämlich der bereits empfangenen Vergebung der Sünden, beschäftigt und sich an demselben ergötzt und seine Freude hat. Wenn daher im 4. Artikel der Augsburgischen Konfession und in der Apologie die Vergebung der Sünden öfter als

8. Die Rechtfertigung aus den Werken.

Die Schrift lehrt auch eine Rechtfertigung aus den Werken. Es ist dies die Rechtfertigung, die vor Menschen geschieht und geschehen soll. Die Rechtfertigung vor Gott (ἐνώπιον θεοῦ) geschieht in jedem Fall (πᾶσα σάρξ) ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben (Röm. 3, 20. 28) und fällt nicht unter die menschliche Beobachtung, weil wir Menschen den Glauben im Herzen nicht sehen können. Deshalb ist es Gottes Wille und Ordnung, daß wir Menschen über die Rechtfertigung oder den Gnadenstand anderer Menschen nach den Werken oder den wahrnehmbaren Früchten des Glaubens urteilen. Die Apologie sagt (113, 35): „Man kann den Glauben im Herzen andern nicht weisen und anzeigen denn durch die Früchte; die beweisen vor den Menschen den Glauben im Herzen." So spricht Christus zu der Sünderin in bezug auf ihre Rechtfertigung vor Gott (Luther: interna remissio), Luk. 7, 50: „Dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin mit Frieden." Aber dem Pharisäer Simon beweist Christus die Rechtfertigung des Weibes aus den Werken des Weibes: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel geliebt." Luther weist in seiner Disputation über Luk. 7, 47[1532] darauf hin, daß dieselbe Ordnung auch jetzt noch in der christlichen Kirche gelte und zu gelten habe: „In solcher Weise werden auch in der Kirche die Sünder öffentlich (publice) absolviert, wenn sie rechtschaffene Früchte der Buße beweisen. Denn nicht können die öffentlich absolviert werden, welche offenbar in Sünden beharren

---

Objekt des rechtfertigenden Glaubens, insofern er rechtfertigt, angegeben wird, so wird sie nicht in der letzteren, sondern in der ersteren Beziehung betrachtet. Dies drückt die Apologie deutlich aus, wenn sie sagt: ‚Objekt des rechtfertigenden Glaubens sei die verheißene Barmherzigkeit', ‚die Vergebung der Sünden sei etwas, was um Christi willen verheißen ist'." Mit dieser Herausstellung der objektiven Rechtfertigung als Objekts des rechtfertigenden Glaubens widerlegt Carpzov zugleich einen Einwurf der Römischen. Diese finden nämlich einen Widerspruch darin, daß nach lutherischer Lehre die Rechtfertigung sowohl Objekt des Glaubens sei, als auch durch den Glauben sich vollziehe. Aber zwischen diesen beiden Tatsachen ist so wenig ein Widerspruch, daß sie vielmehr sich gegenseitig fordern. Weil die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden das von Christo erworbene und im Evangelium dargebotene Objekt des Glaubens ist, darum geschieht die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden durch den Glauben und durch nichts anderes als den Glauben, wie das lutherische Bekenntnis immer wieder betont (102, 84; 616, 30 usw.).

1532) Opp. v. a. IV, 398 sqq. St. L. VII, 1456 ff.

und nicht zeigen, daß sie Buße getan haben." An dieser Ordnung hat die christliche Gemeinde mit großem Ernst festzuhalten. Sie hat die Berufung auf den Herzensglauben bei dem offenbaren Fehlen der christlichen Werke zurückzuweisen und auf Rechtfertigung durch die Werke zu dringen. In dem Maße, wie die christliche Gemeinde es unterläßt, bei ihren Gliedern auf die Rechtfertigung aus den Werken zu dringen, reißt in ihrer Mitte die Zuchtlosigkeit ein und hört sie auf, für ihre Umgebung ein Licht der Welt und ein Salz der Erde zu sein. Die Rechtfertigung aus den Werken ist durch die ganze Schrift gelehrt. Joh. 13, 35: „Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt"; Matth. 12, 37: „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden." [1533] Aber nicht nur andere Menschen, sondern auch die einzelnen Christen selbst sollen von ihren Werken ein Rechtfertigungsurteil ablesen können. Dies kommt zum Ausdruck in Schriftaussagen wie den folgenden: 1 Joh. 3, 14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder"; 1 Joh. 2, 3. 4: „Daran erkennen wir (*γινώσκομεν*), daß wir ihn erkannt haben (*ἐγνώκαμεν*), so wir seine Gebote halten. Wer da sagt: Ich habe ihn erkannt, und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in solchem ist keine Wahrheit"; 2 Petr. 1, 10: „Tut Fleiß, euren Beruf und Erwählung fest zu machen"; Matth. 6, 14: „So ihr den Menschen ihre Fehle vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben." Die Apologie redet (135, 154 f.) so davon mit Bezug auf die zuletzt angeführte Stelle: Christus *saepe* [1534] annectit promissionem remissionis peccatorum *bonis operibus*, non quod velit bona opera propitiationem esse, *sequuntur* enim reconciliationem, sed propter *duas* causas. *Altera* est, quia necessario sequi debent boni fructus. Monet igitur, hypocrisin et fictam poenitentiam esse, si non sequantur boni fructus. *Altera* causa est, quia nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet. Ut igitur baptismus, ut coena Domini sunt signa, quae subinde admonent, erigunt et confirmant pavidas mentes, ut credant firmius remitti peccata: ita

---

1533) Calov z. St.: E sermonibus, qualis fides et pietas in pectore lateat, nec non incredulitas et impietas iudicium ferri potest et feretur, sive absolutorium, sive condemnatorium. Quid enim aliud sermones sancti quam *fides sonans?*

1534) Hierher gehören auch die Seligpreisungen, Matth. 5, 1—12.

scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus. Wir erinnern hier an das, was früher über das doppelte Zeugnis des Heiligen Geistes gesagt wurde.[1535] Das innere Zeugnis (testimonium internum sive directum) ist dann und dadurch vorhanden, daß der Heilige Geist den Glauben an die objektive, durch Christum vorhandene und im Evangelium dargebotene, Gnade wirkt (Gnade = favor Dei propter Christum, „Gottes Huld oder Gunst" um Christi willen). Das äußere Zeugnis (testimonium externum sive indirectum) ist dann und dadurch vorhanden, daß der Heilige Geist die Früchte des Glaubens in uns und aus uns hervortreibt: die Liebe zu Gott und seinem Wort, die Liebe zum Nächsten, die Geduld, die Demut usw. (Gnade = gratia infusa). Dies äußere, in den *guten Werken* vorliegende Zeugnis des Heiligen Geistes von unserm Gnadenstande oder unserer Rechtfertigung ist sehr hoch zu schätzen, wie die Apologie in den angeführten Worten erinnert.[1536] Weil es aber mit unsern guten Werken die Bewandtnis hat, daß sie wegen der *εὐπερίστατος ἁμαρτία* (Hebr. 12, 1) mit Sünden befleckt sind — denn „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" —, so sind wir gerade durch den Blick auf unsere Rechtfertigung aus den Werken veranlaßt, uns fortwährend auf die Rechtfertigung vor Gott zurückzuziehen, die ohne Werke geschieht. Die Rechtfertigung aus dem Glauben und die Rechtfertigung aus den Werken müssen scharf unterschieden werden. Wer die Rechtfertigung aus den Werken in die Rechtfertigung vor Gott mengt, der geht der Rechtfertigung vor Gott verlustig (Gal. 5, 4) und erntet den Fluch (Gal. 3, 10); denn wir wissen ja (*εἰδότες*), sagt der Apostel, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern (*ἐὰν μή*) durch den Glauben an JEsum Christum (Gal. 2, 16). — Was die Terminologie betrifft, so unterscheidet Luther „zweierlei" Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung, die „inwendige" und „auswendige". Die inwendige geschieht durch die Gnadenverheißung des Evangeliums und den Glauben, der die Gnadenverheißung ergreift. Das

1535) S. 534 f.

1536) Luther, Opp. v. a. IV, 402: Est autem publica absolutio [die Rechtfertigung aus den Werken und vor Menschen] res *magni momenti* et mirabiliter fidem roborat et consolatur. Gewaltig führt Luther aus, wie die einzelnen Christenwerke den Christen zu einer Absolution oder Rechtfertigung werden, St. L. VII, 514 f.

ist die Rechtfertigung vor G o t t. Die auswendige Rechtfertigung geschieht durch die guten Werke der Christen, die als Folge und Frucht der inwendigen Rechtfertigung unter die menschliche Wahrnehmung fallen und so die inwendige Rechtfertigung offenbar machen. Das ist die Rechtfertigung vor M e n s c h e n. L u t h e r schreibt (VII, 511) zu Matth. 6, 14: „Wie setzt Christus aber mit diesen Worten die Vergebung eben auf unser Werk und spricht: Wenn ihr dem Nächsten vergebt, so soll euch vergeben sein? Das heißt ja nicht die Vergebung auf den Glauben gestellt! Antwort: Die Vergebung der Sünde, wie ich sonst oft gesagt habe, geschieht z w e i e r l e i: einmal durchs Evangelium und Wort Gottes, welches empfangen wird inwendig im Herzen vor Gott durch den Glauben; zum andern äußerlich durch die Werke, davon 2 Petr. 1 sagt, da er von guten Werken lehret: ‚Liebe Brüder, tut Fleiß, euren Beruf und Erwählung festzumachen.' Da will er, daß wir solches sollen gewiß machen, daß wir den Glauben und Vergebung der Sünde haben, das ist, daß wir beweisen die Werke, daß man den Baum an den Früchten spüre, und offenbar werde, daß es ein guter und nicht ein fauler Baum sei. Denn wo ein rechter Glaube ist, da folgen gewißlich auch gute Werke. Also ist ein Mensch beide a u s w e n d i g und i n w e n d i g fromm und gerecht, beide vor G o t t und den L e u t e n. Denn das ist die Folge und Frucht, damit ich mich und andere gewiß mache, daß ich recht glaube."

Ist es aber nicht schwer, sich in der Schrift zurechtzufinden, wenn sie in einer Reihe von Stellen die Werke von der Rechtfertigung so entschieden ausschließt und dann doch wieder an vielen Stellen eine Rechtfertigung aus den Werken lehrt? Durchaus nicht. Vielmehr steht es so, daß die Schrift mit der Rechtfertigung aus den Werken zugleich die Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehrt und bestätigt. Sehen wir uns nämlich die Werke näher an, auf Grund welcher die Rechtfertigung ausgesprochen wird, so gewahren wir, daß es Werke sind, d i e a u s d e m G l a u b e n f l i e ß e n oder den Glauben zur Voraussetzung haben. Es sind Dankopfer für die durch den Glauben bereits e m p f a n g e n e Vergebung der Sünden. Mit andern Worten, es sind Werke solcher Menschen, die bereits a l l e i n durch den Glauben vor Gott gerecht geworden sind. Woimmer daher von der Rechtfertigung aus den Werken die Rede ist, so ist dabei nie das „b l o ß e Werk" oder das opus externum gelehrt und „des Glaubens vergessen", sondern im Gegenteil stets der

Glaube als das gelehrt, wodurch allein wir vor Gott gerecht werden.[1537] Wir dürfen daher auch nicht zugeben, daß irgendein Widerspruch vorliege und auszugleichen wäre, wenn die Schrift einerseits dem Glauben unter völligem Ausschluß der Werke die Rechtfertigung zuschreibt, andererseits die Rechtfertigung auch an die Werke hängt. Vielmehr steht es so, wie bereits gesagt wurde, daß die Rechtfertigung aus den Werken, im Sinne der Schrift gefaßt, in jedem Falle auf die Rechtfertigung hinführt und die Rechtfertigung einschärft, die ohne Werke geschieht. Sobald nämlich ein Mensch sich nach den Werken umsieht, an die die Schrift das Rechtfertigungsurteil hängt, wird er inne, daß es Werke sind, die nur der iustificatus fide sine operibus tun kann.[1538] Man begreift daher, wie Luther von den Leuten, die hartnäckig (pertinaciter) Luk. 7, 47 („Ihr sind die vielen Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet") der Rechtfertigung aus dem Glauben entgegenstellten, sagen konnte: „Sie sind zu meiden als Menschen von zerrütteten Sinnen."[1539] Hierher gehört,

---

1537) Apologie 149, 251: „Darum so der Text sagt, daß das ewige Leben werde gegeben denen, die Gutes getan haben, so zeiget er an, daß es werde denjenigen gegeben, so durch den Glauben an Christum zuvor gerecht sind worden." Luther, VII, 513: „Das ist aber auch wahr, daß dies Werk, wie er's hier nennet" (nämlich dem Nächsten vergeben) „nicht ein bloß Werk ist wie andere, so wir uns selbst tun; denn es ist auch des Glaubens nicht dabei vergessen."

1538) Apologie 120, 67: „Diese einige solutio löset alle Sprüche auf, die wider uns angezogen werden, nämlich daß man das Gesetz ohne Christo nicht recht tun kann"; 115, 38: „Ehe wir ein Titel am Gesetz erfüllen, so muß erst da sein der Glaube an Christum, durch welchen wir Gott versühnet werden und erst Vergebung der Sünden erlangen"; 107, 110: Non diligimus nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum.

1539) Opp. v. a. IV, 402; St. L. VII, 1461. Luther, IX, 353 f.: „Die Widersacher können freilich schreien, die Schrift rede oft vom Tun und Wirken; wir aber antworten beständig, sie rede vom gläubigen Tun. Denn die Vernunft muß erst durch den Glauben erleuchtet sein, ehe sie Werke tun kann; wenn man aber die rechte Meinung und Erkenntnis von Gott hat, gleichsam als eine rechte Vernunft, dann tritt auch das Werk ins Leben (incarnatur) und wird dem Glauben einverleibt, so daß alles, was dem Glauben beigelegt wird, danach auch den Werken beigelegt werden kann, aber allein um des Glaubens willen. Es ist daher sehr nützlich, daß die, welche Theologie studieren, lernen, wohl zu unterscheiden zwischen dem rechten Tun und dem heuchlerischen Tun, dem sittlichen und theologischen. Denn die dies tun, werden leicht alle Stellen erklären können, welche die Gerechtigkeit der Werke aufzurichten scheinen." Vgl. auch die ganze Ausführung der Apologie

was Luther von der fides abstracta seu absoluta und der fides concreta, composita seu incarnata sagt.[1540])

9. Die Lehre von der Rechtfertigung und die Scheidung von Gesetz und Evangelium.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung fällt sachlich zusammen mit der Scheidung von Gesetz und Evangelium. Christlich lehren wir von der Rechtfertigung nur dann, wenn wir sie lediglich aus dem Evangelium lehren und das Gesetz von der Erlangung der Rechtfertigung so ausschließen, als ob gar kein Gesetz, das sittliche Forderungen an den Menschen stellt und Drohungen gegen Delinquenten ausspricht, existierte. Diese Ausscheidung des Gesetzes von der Rechtfertigung fordert die Schrift. Die Gerechtigkeit vor Gott, die *δικαιοσύνη θεοῦ*, ist „ohne Gesetz", *χωρὶς νόμου*, als eine Gerechtigkeit „durch den Glauben an JEsum Christum" im Neuen Testament geoffenbart und im Alten Testament be-

(131, 133 ff.) über die Schriftstellen, die, weil sie von Werken handeln, von den Papisten gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben geltend gemacht wurden. Hier wird auch dargelegt, daß Jakobus „von Werken redet, welche dem Glauben folgen". Jakobus „schilt etliche faule Christen, welche allzu sicher waren worden, machten ihnen Gedanken, sie hätten den Glauben, so sie doch ohne Glauben waren". (S. 129, 123 ff.)

1540) Ad Gal. I, 381 sq.; St. L. IX, 349 ff.: „Wir pflegen auch auf diese Weise den Glauben zu unterscheiden, daß der Glaube bisweilen ohne Werk genommen wird, bisweilen mit dem Werk. Denn wie ein Handwerker in verschiedener Weise von seinem Material redet und der Gärtner von einem Baume redet, bald wie derselbe ohne Frucht ist (nuda), bald wie er Frucht trägt, so redet auch der Heilige Geist in der Schrift in verschiedener Weise vom Glauben, bald (daß ich so sage) vom Glauben an und für sich selbst oder ohne Beziehung auf andere Dinge (de fide abstracta vel absoluta), bald vom Glauben, wie er in die Erscheinung tritt, mit andern Dingen verbunden oder Fleisch geworden ist (de fide concreta, composita seu incarnata). Der Glaube ist dann an und für sich selbst oder ohne Beziehung auf andere Dinge, wenn die Schrift an und für sich (absolute) von der Rechtfertigung oder von den Gerechtfertigten redet, wie man sehen kann in der Epistel an die Römer und an die Galater. Wenn die Schrift aber von Belohnungen und Werken redet, dann redet sie von dem Glauben, wie er mit andern Dingen verbunden ist, in die Erscheinung tritt oder Fleisch geworden ist. Von diesem Glauben wollen wir etliche Exempel anführen, als Gal. 5, 6: ‚Der Glaube ist durch die Liebe tätig.' . . . In diesen und ähnlichen Stellen, wo des Tuns Erwähnung geschieht, redet die Schrift immer von dem gläubigen Tun. . . . Alles, was den Werken beigelegt wird, kommt dem Glauben zu. Denn die Werke müssen nicht in sittlicher Weise (moraliter) angesehen werden, sondern in theologischer Weise und nach dem Glauben."

zeugt (Röm. 3, 21. 22). Und so vollzieht sie sich auch in jedem einzelnen Falle, in dem ein Mensch überhaupt vor Gott gerecht wird, „ohne des Gesetzes Werke“, χωρὶς ἔργων νόμου, durch den Glauben (Röm. 3, 28). Ein Mensch wird entweder ohne Gesetz gerecht vor Gott, oder er wird überhaupt nicht gerecht. Zwar geht der Rechtfertigung eine Wirkung des Gesetzes vorher. Durch das Gesetz kommt ja die Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20), die terrores conscientiae, die eine nötige praeparatio für die Wirkung des Evangeliums sind. Das ist gegen den Antinomismus festzuhalten. Aber die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung kommt lediglich aus dem Evangelium und ist daher auch lediglich aus dem Evangelium zu lehren. Und die Ausscheidung des Gesetzes muß eine „reinliche“ oder völlige sein. Auch nicht ein Minimum von gesetzlicher Forderung darf in die Rechtfertigung gemengt werden. Gal. 5, 9: „Ein wenig Sauerteig (μικρὰ ζύμη) versäuert den ganzen Teig.“ [1541] Wir erinnern hier wieder an das Wort Luthers, wenn er sagt, daß die Vergebung der Sünden auch nicht von einem Vaterunser abhängig gemacht werden dürfe. Damit würde die Vergebung der Sünden auf das Gebiet des Gesetzes verlegt und völlig ungewiß werden, weil kein Christ infolge des ihm noch anhängenden Fleisches ein völlig gläubiges Vaterunser beten kann.[1542] Die Apologie weist bei der Darlegung der Rechtfertigungslehre von vornherein darauf hin, daß der christliche Charakter dieser Lehre auf der scharfen Scheidung von Gesetz und Evangelium beruht, und daß die „adversarii“ (die Papisten) es deshalb so grob in dem Hauptartikel der christlichen Religion versehen, Christi vollkommenes Ver-

1541) Hier in bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung, 1 Kor. 5, 6 vom Leben gesagt. Vgl. Luther z. St., St. L. IX, 642 ff.

1542) Luther, St. L. VIII, 749 f.: „Des muß ich ein Exempel sagen, so man liest von St. Bernhard, der solches versucht hatte und einem Freund klagte, daß es ihm so sauer würde, recht zu beten, und nicht könnte ein Vaterunser ohne fremde Zufälle ausbeten. Das nahm diesen sehr wunder, meinte, es wäre keine Kunst oder Arbeit. St. Bernhard wettet mit ihm, er soll's versuchen, es sollte einen guten Hengst gelten, allein daß er ihm gleichzu sagte. Dieser vermaß sich's, ohn' alle Mühe zu tun, fing an und betet: ‚Vater unser‘ usw. Aber ehe er über die erste Bitte kommt, fällt ihm ein, wo er das Pferd gewönne, ob ihm auch Sattel und Zaum dazu gebühre. Kurz, er kommt so weit mit Gedanken, daß er bald ablassen mußte und St. Bernhard gewonnen geben. Summa, kannst du ein Vaterunser ohne einige andere Gedanken sprechen, so will ich dich für einen Meister halten. Ich vermag es nicht; ja, ich werde froh, wenn mir Gedanken einfallen, daß sie wieder dahin fallen, wie sie gekommen sind.“

dienst schmähen und die Gewissen in Trostlosigkeit verderben lassen, weil sie die Rechtfertigung anstatt allein aus dem Evangelium oder der Verheißung aus dem Gesetz lehren.[1543] Das Tridentinum spricht den Fluch aus über alle, die nicht das Gesetz in das Evangelium mengen.[1544]

Die Einmischung des Gesetzes in die Rechtfertigung tritt in mannigfacher Gestalt auf. Sie liegt in den folgenden Fällen vor: 1. wenn die probitas naturalis oder irgend etwas, das der natürliche Mensch vermag, zur Ursache oder Mitursache oder zu einem „Erklärungsgrund" für die Erlangung der Gnade gemacht wird;[1545] 2. wenn der rechtfertigende Glaube entweder selbst als Tugend, sittliche Tat, Selbstbestimmung, rechtes Verhalten usw. aufgefaßt,[1546] oder ihm die Rechtfertigung zugeschrieben wird, insofern er der Anfang, der Keim, die Quelle der Heiligung und der guten Werke ist;[1547] 3. wenn der Glaube in der Rechtfertigung als ein vom Gesetz gefordertes Werk gefaßt wird, wie die Liebe, Gehorsam, Keuschheit usw.[1548] 4. Zum Gesetz gehören, wie Luther

---

1543) Apologie 87, 5; 106, 102; 115, 38; 119, 62; 120, 67; 126, 108. — S. 119, 62 heißt es von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, daß sie das Fundament der christlichen Rechtfertigungslehre und zugleich das Mittel sei, die Widersacher leichtlich zu widerlegen. S. 126, 108: „Die Widersacher lehren darum also von der Liebe, daß sie uns Gott versöhne, denn sie wissen nichts vom Evangelio, sondern sehen allein das Gesetz an, wollen damit um eigener Heiligkeit willen einen gnädigen Gott haben, nicht aus Barmherzigkeit um Christus' willen. Also sind sie allein Gesetzlehrer und nicht Lehrer des Evangelii."

1544) Trident., sess. 6, can. 20: Wer dafürhält, quasi evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum: anathema sit.

1545) Schmalk. Art. 311, 5—11. „Wenn ein Mensch tut, soviel an ihm ist, so gibt ihm Gott gewißlich seine Gnade." So alle Pelagianer, Semipelagianer, Synergisten. Der Mensch kann sich für oder wider den Himmel entscheiden nach der ihm von der Gnade gelassenen Freiheit. (Dieckhoff.)

1546) Apol. 96, 56; 103, 86; Konkordienf. 612, 12.

1547) Konkordienf. 612, 49: Fidem iustificare *initialiter* vel *partialiter* vel *principaliter* et novitatem vel caritatem nostram iustificare *etiam* coram Deo vel completive, vel minus principaliter. Noch ausführlicher ist diese Auffassung des Glaubens in der Rechtfertigung zurückgewiesen Apol. 99, 71.

1548) Auf eine Anfrage Melanchthons, ob man diese Auffassung des Glaubens in der Rechtfertigung, die die Auffassung des Sadoletus sei, passieren lassen könne, antwortet Luther, daß Sadoletus von der ganzen Sache nichts verstehe. E. A. 58, 353 f.: Imaginatio Sadoleti fortassis haec est, quod fides sit opus

erinnert, auch alle Warnungen vor Selbstbetrug und fleischlicher Sicherheit, 1 Kor. 10, 12: „Wer sich lässet dünken, er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle“; 2 Kor. 13, 5: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst!“ Solche Warnungen sind auch den Christen vorzuhalten, insofern sie fleischlich sicher sind. Sie gehören aber nicht in die Rechtfertigung, wenn einem erschrockenen Sünder, wie dem Kerkermeister von Philippi (Apost. 16, 30), die Frage zu beantworten ist: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ Hier ist die Antwort allein aus dem Evangelium zu geben: „Glaube an den HErrn JEsum Christum“ und des Gesetzes ganz zu schweigen, weil die Rechtfertigung vom Gesetz völlig unabhängig ist.[1549] 5. Ebenso verbirgt sich sehr oft eine Einmischung des Gesetzes in die Rechtfertigung unter der Redeweise, daß die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt sei. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Wort „Bedingung“ mehrdeutig ist. Es gibt, wie Luther erinnert, gesetzliche und evangelische Bedingungssätze, die der Form nach gleich, dem Inhalt nach aber völlige Gegensätze sind. Wir sagten früher: „Bei der Beschreibung des Gesetzeswillens Gottes durch den Satz: ‚Wenn du das Gesetz hältst, wirst du selig‘ drückt das ‚wenn‘ eine Leistung aus; bei der Beschreibung des göttlichen Gnadenwillens aber durch die Redeweise: ‚Wenn du das Evangelium glaubst, wirst du selig‘ bezeichnet ‚wenn‘ nur die Art und Weise oder den Weg der Aneignung der Gnade, nie eine Leistung von seiten des Menschen, weil die Schrift den Glauben bei der Erlangung der Gnade und Seligkeit jeder menschlichen Leistung entgegensetzt, Röm. 3, 28; Gal. 2, 16.“[1550] Alle Synergisten verkehren die evangelischen Konditionalsätze in gesetzliche Konditionalsätze.

---

exactum *lege* divina, sicut et caritas, obedientia, castitas etc. Ergo qui credit, implevit unam vel primam partem *legis* et sic habet *principium* iustificationis seu iustitiae. Sed principio habito requiruntur et alia praecepta opera post fidem. Hic vides, Sadoletum nihil intelligere de ista causa. . . . At *nos* dicimus fidem esse opus *promissionis* seu donum Spiritus Sancti, quod quidem ad legem faciendam necessarium est. Sed per legem et opera non impetratur.

1549) Luther, E. A. 58, 354: Istae *phrases legales* non pertinent huc. . . . Sed hoc („si vis fidelis esse oportet ut opereris“) dicitur contra *fucatam* fidem.

1550) Vgl. die ausführliche Darlegung S. 36 f. unter „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes“ und Note 96. 97 die Zitate aus Luther, Heerbrand, Seb. Schmidt, Gerhard. Letzterer legt die Mehrdeutigkeit der Konditionalsätze dar.

10. Die Gewißheit der Rechtfertigung.

Weil die Rechtfertigung sich durch den Glauben an das Evangelium vollzieht, und zwar durch den Glauben, den Gott selbst durch das Evangelium wirkt,[1551] so sind die Gläubigen auch ihrer Rechtfertigung gewiß. Der Glaube selbst ist diese Gewißheit, weil Glaube und Zweifel einander ausschließende Gegensätze sind.[1552] Daß die Gläubigen ihrer Rechtfertigung gewiß sind, ist nach der Schrift etwas Selbstverständliches. Die Schrift bezeugt sowohl, daß die Gewißheit durch die eigenartige göttliche Rechtfertigungsmethode beabsichtigt ist,[1553] als auch daß diese Gewißheit bei den Gläubigen sich tatsächlich findet.[1554] Der Gewißheit widersprechen nicht die Zweifel, die noch fortwährend in den Christen aufsteigen, weil diese Zweifel dem Fleisch der Christen entstam-

---

1551) Röm. 10, 17; 1 Kor. 2, 3—5.

1552) Röm. 4, 20: *Εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη* (zweifelte, schwankte nicht) *τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει . . . πληροφορηθεὶς* (voll überzeugt) *ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι.* Zweifeln gehört in das Gebiet der *ἀπιστία* und ist das Gegenteil von *πίστις.* Vgl. Luthers klassische Beschreibung des Glaubens nach der Seite der Gewißheit in seiner Auslegung der letzten Worte Davids, 2 Sam. 23, 1, St. L. III, 1886, im Anschluß an die Worte חָסָם und *ὑπόστασις:* „Der Glaube ist und soll auch sein ein Standfest des Herzens, der nicht wankt, wackelt, bebt, zappelt noch zweifelt, sondern fest steht und seiner Sache gewiß ist" usw. (Apol. 95, 48.) Chemnitz, Loci, L. de iustif., über die Eigenschaft des rechtf. Glaubens, p. m. 275.

1553) Röm. 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως κτλ.* Apologie 102, 84.

1554) Röm. 5, 1. 2. 9. Die Steigerung des Ausdrucks zur Bezeichnung der völligen Gewißheit: Röm. 8, 31—39. V. 33: *Τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν.* Chemnitz zu V. 38. 39 (*πέπεισμαι*) gegen Pighius (Paulus rede hier nur für seine eigene Person) und gegen Andradius (Paulus rede hier nur von einer Wahrscheinlichkeit), Examen, De fide, p. 169: Variis artificiis locum Rom. 8 ludificare conantur Pontificii. Pighius dicit, Paulum ibi tantum de *suae* salutis certitudine, quam *ex peculiari revelatione* habuerit, loqui, non vero affirmare, omnem Christi fidelem eiusmodi certitudinem habere. Sed hoc manifeste falsum est. Paulus enim in tota illa sententia in plurali loquitur et fundamenta illius certitudinis ponit: Christus mortuus est, imo sedet ad dextram Dei interpellans pro nobis. Andradius igitur videns, has ludificationes non posse consistere, dicit, verbum *πέπεισμαι* significare non certam fiduciam, sed verisimilem existimationem. . . . Illud vero totus contextus non clamat: Si Deus pro nobis, quis contra nos? Quomodo non omnia cum Filio nobis donaret? Quis accusabit, quis condemnabit? Deus iustificat, Christus mortuus est. . . . Et post haec sequitur verbum *πέπεισμαι.* Manifestum autem est, eum cum ratione, quod dicitur, *insanire,* qui totam illam orationem de dubitatione conaretur explicare.

men und daher, wie alle Geschäfte des Fleisches, nicht als Tugenden zu loben, sondern als Sünden zu bekämpfen und zu strafen sind.[1555]) Auch die Mahnungen der Schrift, nicht stolz zu sein, sondern sich zu fürchten,[1556]) sind nicht gegen die Gewißheit des Glaubens, der auf Gottes Gnadenverheißung vertraut, sondern gegen die fleischliche Sicherheit gerichtet.[1557]) — Rom erklärt im Interesse seiner Werklehre und seiner Herrschaft über die Seelen[1558]) die Gewißheit der Rechtfertigung für unmöglich,[1559]) belegt sie mit dem Fluch,[1560]) und Roms Theologen treiben nebenbei zur Verdeckung der Zweifellehre mit dem Wort „Gewißheit" Sophisterei.[1561]) Die lutherische Kirche lehrt mit der größten Entschiedenheit die Gewißheit der Gnade und Seligkeit[1562]) und deckt dabei die grundstürzenden Irr-

---

1555) 1 Joh. 5, 10: Ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ (nämlich dem Zeugnis Gottes, daß er uns in seinem Sohne das Leben gegeben hat), *ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*. Chemnitz, Examen, De fide, p. 168: Hanc dubitationem numerant [die Papisten] non inter infirmitates et maculas carnis, sed inter virtutes fidei, ut nisi dubitatio adsit, ornet et commendet fidem, sit inanis haereticorum fiducia, non fides iustificans. — Apologie 113, 28: Si quis *dubitat*, utrum remittantur sibi peccata, *contumelia afficit Christum*, cum peccatum suum iudicat maius aut efficacius esse quam mortem et promissionem Christi, quum Paulus dicat Rom. 5, gratiam exuberare supra peccatum, hoc est, misericordiam ampliorem esse quam peccatum.

1556) 1 Kor. 10, 12; Röm. 11, 20.

1557) Luther: Dicitur contra *fucatam* fidem. . . . Phrases *legales* non pertinent huc. Note 1549.

1558) Chemnitz, Loci, L. de iustif., p. m. 274: Dimicant Pontificii tam acriter pro hoc dogmate (dubitationis), quia totam nundinationem negotiationis Pontificiae vident hoc fundamento niti. Conscientia enim quaerens certam consolationem, quando audit ipsam fidem, quando Christum in promissione apprehendit, debere dubitare, *cumulat sine fine quaecunque opera*. . . . Hinc peregrinationes, invocationes sanctorum, opera supererogationis, nundinatio Missarum, indulgentiae. . . . Et cum in agone in illis omnibus conscientia non inveniat firmam consolationem, excogitatum est *purgatorium* et proposita sunt *suffragia post mortem*.

1559) Trident., sess. 6, can. 9. Note 1126.

1560) Trident., sess. 6, can. 13. 16.

1561) Bellarmin redet von einer „mutmaßlichen Gewißheit" (certitudo *coniecturalis*)! Gegen ihn Quenstedt II, 823. Der Streit auf dem Tridentischen Konzil über die Gewißheit endete naturgemäß mit einem Siege der Ungewißheit. Vgl. Quenstedt II, 818. Streit zwischen Dominikus de Soto und Catharinus RE.2 XIV, 448; Gieseler III, 1, S. 514.

1562) Konkordienformel 528, 9; Note 1127. Luthers Charakteristik der Ungeheuerlichkeit der römischen Behauptung, daß ein Christ der Gnade Gottes nicht gewiß sein könne und solle (monstrum incertitudinis), Note 1128.

tümer auf, die der Zweifellehre zugrunde liegen. Diese Irrtümer sind: 1. die Leugnung der objektiven Versöhnung, das ist, des vollkommenen Versöhnungsopfers Christi, wodurch bereits die ganze Menschenwelt mit Gott vollkommen versöhnt ist;[1563] 2. die Verachtung der objektiven Gnadenmittel (Evangelium, Taufe, Abendmahl), wodurch die durch Christum erworbene Vergebung der Sünden zur Aneignung durch den Glauben dargeboten wird;[1564] 3. die Umdeutung des Glaubens in menschliche Selbstbestimmung, Selbstsetzung, Selbstentscheidung, rechtes Verhalten usw., anstatt ihn das von Gott im Herzen gewirkte Jawort zum Evangelium (Apol. 108, 113) sein zu lassen. Den Zweifel anstatt der Gewißheit lehren daher konsequenterweise auch alle sogenannten Protestanten, die die satisfactio vicaria leugnen, Geisteswirkungen oder Wirkungen „der Person Christi" außer und neben den Gnadenmitteln annehmen und in bezug auf die Entstehung des Glaubens Semipelagianismus und Synergismus vortragen.[1565] Gefährdet

---

1563) Luther zu Gal. 4, 6, St. L. IX, 508: „Der Papst befiehlt, daß man Gott nicht ansehen soll, der die Verheißung gibt, nicht Christum, den Hohenpriester, sondern unsere Werke und Verdienste. Da folgt mit Notwendigkeit Zweifel und Verzweiflung." Chemnitz, Examen, De iustif., p. 146: Qui vult remissionem peccatorum accipere, debet iuxta Concilii Trid. sententiam interponere peccata sua et offensam Dei, non satisfactionem Christi, sed inhaerentem suam caritatem. Apologie 107, 110: „So der Glaube Vergebung der Sünde erlangt um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allzeit ungewiß sein. Denn wir lieben Gott nimmer so vollkömmlich, als wir sollen."

1564) Luther, IX, 509: „Dies ist die Ursache, daß unsere Theologie gewiß ist, denn sie bringt uns dahin, daß wir nicht auf uns selbst sehen, sondern gründet uns auf das, was außer uns (extra nos) ist, daß wir nicht bauen auf unsere Kräfte, Gewissen, Gefühl, Person und Werke, sondern uns verlassen auf das, was außer uns ist, das heißt, auf die Verheißung und Wahrheit Gottes, welche nicht fehlen kann." XI, 1735 f.: „Vorzeiten haben etliche Ketzer und noch viel irrige Geister gemeint, Gott sollte ein Sonderliches mit ihnen machen und mit einem jeglichen durch ein sonderlich Licht und heimliche Offenbarung inwendig im Herzen handeln. . . . Darum sollen wir wissen, daß Gott so geordnet hat, daß niemand soll zur Erkenntnis Christi kommen noch die Vergebung, durch ihn erworben, oder den Heiligen Geist empfahen ohne äußerlich öffentlich Mittel, sondern hat solchen Schatz in das mündliche Wort und Predigtamt gefasset." St. L. XIII, 2438: „Du sollst gewiß sein, daß dir deine Sünden durch das äußerliche Wort wahrhaftig und gewiß vergeben sind; denn die Taufe und das Wort werden dir nicht lügen."

1565) Die „Selbstbestimmung" usw. ist eine menschliche Einbildung und so auch die darauf gegründete Gewißheit.

wird die Gewißheit der Gnade auch durch die irrige Unterscheidung von bonum iustificum und iustificatio ipsa, woraus folgt, daß nicht die Vergebung der Sünden, insofern sie von Christo erworben ist und in den Gnadenmitteln zur Annahme dargeboten wird, sondern der Glaube selbst zum Objekt des Glaubens gemacht wird.[1566]

Auch bei der Frage nach der Gewißheit der Rechtfertigung ist wieder an die Gleichzeitigkeit des Glaubens und der Rechtfertigung zu erinnern: „Der Glaube versühnet und macht uns gerecht vor Gott, *wenn und zu welcher Zeit wir die Zusage durch den* Glauben ergreifen."[1567] Die objektive Rechtfertigung geht dem Glauben vorher, weil sie das Objekt des Glaubens bildet und durch ihre Verkündigung den Glauben erzeugt (Röm. 10, 17). Hingegen ist durchaus festzuhalten, daß die subjektive Rechtfertigung zeitlich weder früher noch später ist als der Glaube. Die Annahme eines zeitlichen prius oder posterius würde das „durch den Glauben" (*πίστει*) und somit auch die Gewißheit der Rechtfertigung aufheben.

1566) Gegen diese Verkehrung des Objekts des Glaubens, qua iustificat, Carpzov, Isagoge, p. 208 sq. Note 1531. Ferner Christian Chemnitz, Brevis instructio futuri ministri ecclesiae, 1660, p. 286 sqq., gegen Paul Tarnov, der die Absolution nur bedingt gesprochen haben wollte: „So ist denn offenbar, daß Tarnovs Meinung, nach welcher er lehrt, die Form und Art und Weise der Absolution müsse immer eine bedingte sein, nicht gebilligt werden könne, sondern daß dieselbe eine kategorische oder wenigstens eine grundangebende sein müsse. Denn sonst wäre 1. den Erwachsenen Taufe und Abendmahl auch bedingt zu erteilen; 2. würde damit einigermaßen die Gewißheit der Absolution und Vergebung der Sünden gefährdet, welche nicht sowohl von der Zerknirschung *und dem Glauben des Empfängers oder Beichtenden als von dem verheißenen* und anbietenden Gott abhängt." (Zitiert in L. u. W. 1876, S. 195 ff.) Weil Andreas Osiander denselben Irrtum hegte wie Tarnov, urteilte Luther in seinem Schreiben an Link (8. Okt. 1533; St. L. XXI b, 1853) von Osiander: „Ich hätte nicht geglaubt, daß jener Mensch so weit von unserer reinen Lehre entfernt sei." Deshalb auch Luthers Warnung im Großen Katechismus, 494, 56, den Glauben nicht zum Fundament des Glaubens zu machen. Calov zu Röm. 4, 16: Promissa sunt causa fidei, quae est ex auditu et annunciatione verbi, non vero fides est causa promissionum divinarum.

1567) Apol. 144; 105, 97; 103, 87. Auch Baier sagt III, 246 noch richtig: Posita fide statim iustificatur homo, ita ut *tempore simul* sint actus, quo homini confertur fides, et actus, quo homo iustificatur.

Die Papstkirche und die Lehre von der Rechtfertigung.

Andere Gemeinschaften leugnen auch die christliche Lehre von der Rechtfertigung. Dies geschieht von allen unitarischen Verbindungen, weil sie die Gottheit Christi und die stellvertretende Genugtuung Christi leugnen. Dies geschieht auch von allen protestantischen Gemeinschaften, die die sittliche Erneuerung und Werke in die Rechtfertigung mengen. Aber die Papstkirche nimmt doch eine einzigartige Stellung zur christlichen Rechtfertigungslehre ein. Sie verflucht diese Lehre, und ihre ganze kirchliche Maschinerie ist darauf eingestellt, an Stelle der christlichen Rechtfertigungslehre die heidnische Werklehre in Kurs zu setzen und im Kurs zu erhalten.[1568] Diese Tatsache in Verbindung mit der weiteren Tatsache, daß die Papstkirche ihr Geschäft unter dem äußeren Schein großer Kirchlichkeit und Heiligkeit betreibt, ist ein sicherer Beweis, daß das Papsttum der 2 Thess. 2 beschriebene Antichrist ist. Die Papstkirche ist die Gemeinschaft, welche unter dem Namen der christlichen Kirche im denkbar größten Gegensatz zu Christo und der christlichen Kirche steht. Während der Apostel Paulus, durch den Christus redet,[1569] über alle Lehrer, die das Evangelium Christi durch Werklehre verfälschen, den Fluch ausspricht,[1570] verflucht die Papstkirche in ihrem offiziellen Bekenntnis alle Lehrer, die nicht die Werke in die Rechtfertigung mengen.[1571] Weil es nun gewiß ist, daß die

1568) Vgl. die oben gegebene Darstellung der römischen Lehre im Zusammenhang S. 647. Wir fügen hier noch einige Fluchdekrete des Tridentinums nach der Übersetzung von Smets bei. Sess. 6, Kanon 9: „Wenn jemand sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er damit zu verstehen geben will, als werde nichts anderes erfordert, das zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke . . ., der sei im Banne.“ Kanon 11: „Wenn jemand sagt, die Menschen werden gerechtfertigt allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden mit Ausschluß der Gnade und Liebe, die in ihrem Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen wird und ihnen inhaftet, oder auch daß die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, nur eine Gunst Gottes sei, der sei im Banne.“ Kanon 12: „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als ein Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen nachläßt, oder daß dieses Vertrauen es allein sei, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei im Banne.“ Kanon 20 wird verdammt, daß „das Evangelium gar nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote Gottes zu halten“.

1569) 2 Kor. 13, 3; 1 Kor. 14, 37. 1570) Gal. 1, 8. 9; 5, 12.

1571) Trid., sess. 6, can. 11: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, *exclusa gra-*

christliche Kirche allein aus der christlichen Rechtfertigungslehre und durch dieselbe Leben und Dasein hat,[1572] so ist die Papstkirche die größte geistliche Mordanstalt unter christlichem Namen. Christen sind von der Papstkirche offiziell ausgeschlossen. Daß es dennoch Christen unter dem Papsttum gibt, kommt daher, daß vom Gesetz getroffene Seelen irgendwie mit dem Evangelium bekannt werden und, trotz des Verbotes und Fluches des Papstes, durch Wirkung des Heiligen Geistes auf Christum als den einzigen Sündentilger vertrauen.[1573]

Luther schreibt (XII, 495 f.) über den Gegensatz zwischen der Papstkirche und der christlichen Kirche: „Daraus siehst du, wowider jetzt das ganze Papsttum mit alle seinem Anhange tobt und wütet, und wofür sie zu halten sind, die diesen Artikel" (von der Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum ohne des Gesetzes Werke), „so hier St. Petrus predigt und bestätigt durch aller Propheten und der ganzen Schrift Zeugnis, nicht hören noch leiden wollen und nicht aufhören, darob fromme, unschuldige Leute zu verfolgen; eben mit dem Schein, daß sie die Kirche sein wollen und derselben Namen aufs höchste wider uns rühmen, so sie doch mit ihrer Lehre, Glauben und Tat über sich selbst zeugen, daß sie aller Propheten und also der ganzen Kirche Zeugnis zuwider glauben und lehren. Diese können je nicht die Kirche Christi sein, weil sie so türstiglich und unverschämt St. Petro und aller Schrift widersprechen, ja Christum selbst, als das Haupt, in seinem Wort mit Füßen treten, sondern müssen des leidigen Teufels verdammte Rotte sein und der christlichen Kirche höchste Feinde, ärger und schädlicher, denn keine Heiden oder Türken sind."

Zur Beurteilung der Papstkirche, insofern sie die christliche Rechtfertigungslehre verflucht und aus der Kirche und der Welt zu verbannen sucht, sagten wir früher:[1574] „Es kann keinen größeren Feind der Kirche Gottes geben als das Papsttum. Die Kirche lebt in der Lehre von der Rechtfertigung und durch dieselbe. Dies ist die geistliche Lebensluft, welche die Christen atmen: ‚Mein Gott ist mir armen Sünder gnädig und macht mich selig nicht auf Grund meiner

tia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaeret, aut gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit.

1572) Gal. 5, 4; 2 Kor. 3, 6. 1573) Apologie 151, 271; 270, 98.

1574) Vorträge über die Lehre von der Rechtfertigung. St. Louis 1889, S. 65 f.

Werke und meiner eigenen Würdigkeit, sondern um seines mensch- gewordenen Sohnes JEsu Christi, meines Heilandes, willen.' Damit diese Lehre gepredigt werden konnte, ist der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen und hat sein Gottesblut am Kreuze vergossen. Und diese Lehre nun, welche die eigentliche Lebensluft der Christen ist, und in welcher die Frucht des Todes des Sohnes Gottes zum Ausdruck kommt — diese Lehre sucht der Papst nicht nur immerfort auf alle Weise den Christen aus den Herzen zu reißen, indem er die Christen durch seinen falschen Gottesdienst auf eigene Werke und auf Werke der Heiligen führt, sondern diese Lehre verflucht der Papst auch ausdrücklich. Ja, der Papst verflucht alle diejenigen, welche dafürhalten, daß sie allein aus Gnaden um Christi willen gerecht und selig werden. Und obwohl so der Papst durch sein ganzes Kirchenwesen, ja durch schreckliche Flüche den Christen das nimmt, wodurch allein sie selig werden können, so bindet er doch wiederum die Gewissen der Menschen an sich durch lügenhafte Kräfte, Zeichen und Wunder und durch die Behauptung, keiner könne selig werden, der nicht dem Papste unterworfen sei. Sagen Sie selbst, kann es wohl einen größeren Feind der Kirche geben als den Papst? Was kann der Kirche Schlimmeres widerfahren, als wenn ihr die Lehre von der Rechtfertigung genommen wird, wodurch allein sie lebt und existiert? Wenn mir jemand das leibliche Leben nimmt, so kann er mir danach in irdischen Dingen keinen größeren Schaden mehr zufügen. So nimmt der Papst der Kirche ihr Leben, das geistliche Leben, durch die offizielle Fortnahme der Lehre von der Rechtfertigung. — Man hat an einen Nero erinnert und in seinesgleichen den Antichristen finden wollen. Man hat auf die Ungläubigen hingewiesen und diese für den Antichristen erklärt. Nun ist es wahr, ein Nero und seinesgleichen haben die Christen in Massen in grausamster Weise abgeschlachtet. Aber dabei konnten die Christen ganz fröhlich singen: ‚HErr JEsu, nimm meinen Geist auf!' Und das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche geworden. Aber das Papsttum mordet nun schon seit einem Jahrtausend immerfort Millionen geistlich, nachdem es sie unter dem Schein der geistlichen Pflege angelockt hat. Wie töricht ist es daher, wenn man in neuerer Zeit in Napoleon III. den Antichristen hat sehen wollen, und manche seit einigen Jahren sogar zu Boulanger als Antichristen Lust haben. Es ist ebenfalls wahr, die offenbar Ungläubigen sind wütende Feinde der Kirche. Aber was die Christen von den ausgesprochenen Ungläubigen zu halten haben, wissen sie. Durch dieselben werden sie

nicht betrogen. — Woher kommt es nun wohl, daß man heutzutage in dem Papst nicht den Antichristen erkennen will? Woher diese befremdliche und traurige Tatsache, daß fast alle neueren ‚gläubigen' Theologen nach dem Antichristen umhersuchen, während derselbe vor ihren Augen groß und mächtig sein Werk in der Kirche hat? Sie stehen nicht in der lebendigen Erkenntnis der Lehre von der Rechtfertigung und der Wichtigkeit dieser Lehre für die Kirche. Ich muß aus eigener Erfahrung bekennen, daß ich erst dann in meinem Gewissen lebendig überzeugt wurde, daß der Papst der Antichrist sei, als ich einerseits erkannte, was die Lehre von der Rechtfertigung sei, und welche Bedeutung diese Lehre für die Kirche habe, und andererseits, daß das Papsttum in der Leugnung und Verfluchung der Lehre von der Rechtfertigung sein eigentliches Wesen habe und durch den Schein der Frömmigkeit und durch die Behauptung, die alleinseligmachende Kirche zu sein, die Gewissen an sich binde."

Die neuere protestantische Theologie und die Lehre von der Rechtfertigung.

Schon Döllinger sprach in seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirche die Wahrnehmung aus, daß der größte Teil der neueren protestantischen Theologen in der Lehre von der Rechtfertigung sich auf die römische Plattform gestellt habe.[1575] Ganz neuerdings schreibt Joseph Pohle:[1576] "The strict orthodoxy of the Old Lutherans, *e. g.*, in the Kingdom of Saxony and the State of Missouri, *alone* continues to cling tenaciously to a system which otherwise would have slowly fallen into oblivion." In dem von Pohle angedeuteten Umfang ist nun freilich die christliche Rechtfertigungslehre nicht aus der Welt verschwunden. Die sogenannten Missourier sind nicht bloß im Staat Missouri und in Sachsen, sondern in allen Staaten der Union, in Canada und Südamerika und in allen Weltteilen außer in Afrika. Sodann wird die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke noch von vielen außerhalb der Missourisynode und der Sächsischen Freikirche gepredigt. Geglaubt wird diese Lehre von allen Christen in der ganzen Welt, auch von den Christen, die im äußeren Verbande der Papstkirche gefangen gehalten sind.[1577] Aber wahr ist,

---

1575) Lehre u. Wehre 1872, S. 352.

1576) *Catholic Encyclopedia* VIII, 576.

1577) Vgl. über die Übereinstimmung aller Christen in der Lehre von der Rechtfertigung S. 621.

daß die neuere protestantische Theologie, die mit der Inspiration der Schrift das Schriftprinzip aufgegeben hat und nun vom „Erlebnis" und andern subjektiven Normen aus die christliche Lehre bestimmen will, mit der christlichen Lehre von der Rechtfertigung gebrochen hat. Wir haben gesehen, daß die Lehre von der Rechtfertigung folgendes voraussetzt und in sich begreift: 1. die durch Christi satisfactio vicaria vorhandene objektive Versöhnung oder Rechtfertigung, 2. die Verkündigung und Darbietung der objektiven Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden durch das Wort des Evangeliums, 3. die Entstehung des Glaubens an das Wort des Evangeliums durch Wirkung des Heiligen Geistes im Wort ohne menschliche Mitwirkung, 4. die Zueignung der im Wort des Evangeliums ausgesprochenen Vergebung der Sünden sola fide, ohne Einmischung der „Umbildung der Menschheit" oder des Glaubens als „ethischer Tat" oder „Keims der guten Werke". So gewiß die neuere Theologie, und zwar nicht bloß die negative, sondern auch die positive, alle diese Faktoren leugnet, nämlich die satisfactio vicaria als zu gesetzlich und „dinglich" bekämpft, die Darbietung des Heils nicht allein durch das Wort des Evangeliums, sondern durch die Erscheinung des „geschichtlichen Christus" vermittelt sein läßt, in bezug auf die Entstehung des Glaubens synergistisch lehrt („Selbstentscheidung", „Selbstsetzung") und den Glauben in der Rechtfertigung als sittliche Tat oder als Keim der Erneuerung oder als Mittel der Einpflanzung in die neue Menschheit faßt: so gewiß ist sie (die neuere protestantische Theologie) in das römische und schwärmerische Lager übergetreten.[1578] Sie bekundet dies

1578) Vgl. den Abschnitt über die modernen Versöhnungstheorien und deren Wirkung auf die Lehre von der Rechtfertigung S. 429 ff., über die Wirkung des Synergismus auf die Rechtfertigungslehre S. 591 ff. Walther, L. u. W. 1872, S. 352: „Eine Theologie, die den Glauben zur eigenen Tat des Menschen macht und den Grund, warum gewisse Menschen selig werden, während andere verloren gehen, in deren freier persönlicher Entscheidung, in deren Verhalten, in deren Mitwirkung sucht, unterscheidet sich von der römischen Rechtfertigungslehre nur noch durch ihre Terminologie." — Daß Ritschl die Vorstellung hervorrufen konnte, als ob er ganz oder doch teilweise die christliche Rechtfertigungslehre vortrage, erklärt sich nur aus der Verkommenheit einer sogenannten wissenschaftlichen Theologie, die sich, anstatt an der Heiligen Schrift, an dem menschlichen Ich „orientiert". Was Ritschl in drei Bänden über „Rechtfertigung und Versöhnung" vorträgt, läßt sich kurz in zwei Sätze zusammenfassen: 1. Ritschl ladet den Menschen ein, sich vorzustellen, daß Gott den Sündern ohne die stellvertretende Genugtuung gnädig gesinnt ist; 2. Ritschl fordert den Menschen zu „religiösen Funktionen" (Glaube an die göttliche Vorsehung, Vertrauen in allen Lebenslagen,

auch dadurch, daß sie die in dieses Lager gehörenden Verdächtigungen der christlichen Rechtfertigungslehre wiederholt, nämlich die Verleumdung, daß diese Lehre, weil zu „juridisch“ und „intellektualistisch“ gefaßt, die Heiligung und die guten Werke schädige. — Auch hier weisen wir wieder darauf hin, daß die Vertreter der modernen Theologie ihre das Christentum allerdings verleugnenden Theorien nicht immer bei sich selbst in die Praxis umsetzen, sondern in ihrem Verkehr mit Gott und sonderlich in der Todesnot ihre „ethische“ Auffassung der Rechtfertigung vergessen, ihren einzigen Trost in Röm. 3, 28; Joh. 3, 16; Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7 usw. finden und damit tatsächlich sich selbst widerlegen.[1579] Aber das hebt die Pflicht nicht auf, ihre grundstürzenden Theorien mit allem Ernst als gefährliches Gift für die christliche Kirche zu bekämpfen.[1580]

Demut, Geduld, Gebet) auf, um auf diese Weise „die persönliche Gewißheit der Versöhnung“ zu „erleben“. Das Ganze ist eine Spielerei mit non-entia, weil Gottes Gnade „ohne Köste“ (Luther) ein non-ens ist. — Ihmels nimmt auch in bezug auf die Rechtfertigung eine schwankende Stellung ein. In „Zentralfragen“ (S. 119) scheint er eine objektive Rechtfertigung zuzugeben, RE.³ XVI, 506 leugnet er sie entschieden, indem er dem Glauben nicht „den Inhalt“ geben will: Deum placatum *esse*, und aus Corp. Ref. VIII, 580 die Melanchthon zugeschriebenen Worte zitiert: Horribilis impietas est dicere, omnibus hominibus, etiam non credentibus, remissa esse peccata. Dieser Satz widerspricht erstlich direkt der Schrift (2 Kor. 5, 19: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*), zum andern zerstört er jede Möglichkeit, eine Rechtfertigung durch den Glauben zu lehren. Es ist übrigens ungewiß, ob das Schriftstück, dem jener Satz entnommen ist, von Melanchthon verfaßt wurde. Vgl. die Vorbemerkung des Herausgebers (l. c., p. 579) und die Nachbemerkung zu der Unterschrift Phil. Mel.: „Haec subscriptio non legitur in codice.“ Ich halte Melanchthon nicht für den Verfasser, weil der lateinische Stil einfacher, bestimmter und weniger rhetorisch ist als der Melanchthons. Die Leugnung der objektiven Rechtfertigung stimmt übrigens mit der Stellung Melanchthons, insofern sein theologisches Denken vom Synergismus beherrscht wurde. Deshalb war er 1530 und 1536 geneigt, das sola fide preiszugeben, was dann im Leipziger Interim tatsächlich geschah. (S. Plitt, RE.² VI, 777.) Der Synergismus schließt die Leugnung der objektiven Versöhnung und des sola fide in sich.

1579) Vgl. die S. 442 ff. angeführten Beispiele.

1580) Über die Stellung der neueren Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung: Nitzsch-Stephan, Dogmatik, S. 682 ff.; Ihmels, RE.³ XVI, 482 ff.; Luthardt, Dogm., S. 314 ff.; Luthardt, Glaubenslehre, S. 458 ff.; Holtzmann, Neutest. Theol. II, 131 ff.; Hönecke, Dogmatik, III, 355 ff.; G. Schulze-Walsleben, Lehre u. Wehre 1893, S. 80 ff.; H. Schmidt, RE.² XII, 576 f.